أن يكون لهم الدين نفسه؟ هل يجب عليهم استحسان الثمار نفسها واتِّباع الهدى نفسه؟ هل تتشابه احتياجاتهم الجُوَّانيَّة بحيث يحتاج الجميع ـ سواء الصلب أو الليّن، المغرور أو المتواضع، المجتهد أو الكسول، ذو العقليَّة ـ الصحيَّة أو ذو الروح السقيمة ـ إلى الحوافز الدينيَّة نفسها؟ أم أنها تختلف، بحيث يكون بعض الأفراد أكثر ملاءمةً لدينٍ يعزِّي ويطمئن، بينما يكون آخرون أكثر ملاءمةً لدينٍ يُخيف ويلوم؟ قد يكون من الممكن تصوُّر ذلك؛ وأعتقد أن ذلك هو ما سيترجَّح لدينا أكثر فأكثر كلما تعمَّقنا أكثر في بحثنا. وإذا كان الأمر كذلك بالفعل، فكيف يمكن لأي إنسانٍ صاحب حكم أو نقدٍ محتمل منع نفسه من التحيُّز لصالح الدين الذي يلبِّي احتياجاته الخاصَّة على أكمل وجه؟ سيسعى إلى أن يكون محايدًا؛ لكنه قريبٌ من النزاع لدرجةٍ لا تسمح له بأن يكون محايدًا، وإنما سيظل طرفًا في النزاع ولو بدرجة ما، ومن المؤكَّد أنه سيستحسن بشدَّة في الآخرين ثمار التّقوى التي تملك أحلى مذاق، وتبرهن على أنها الأكثر تغذيةً بالنسبة **إليه**.

أدرك جيدًا أن كثيرًا مما قلته قد يبدو فوضويًا. لكن إذا عبَّرت عن نفسي على هذا النحو المجرَّد والمختصر، قد أبدو يائسًا من فكرة الحقيقة ذاتها. ولكنني أناشدكم أن تحتفظوا بحكمكم إلى أن ننظر في التفاصيل الماثلة أمامنا. أنا فعلًا لا أؤمن بأننا ـ أو أي إنسان فانٍ آخر ـ نستطيع الوصول في أي وقتٍ إلى الحقيقة النهائيَّة المطلقة بشأن مثل هذه الوقائع الأساسيَّة التي تتعامل معها الأديان. لكن رفضي لهذه الدوغمائيَّة المثاليَّة لا ينبع من باب الابتهاج المنحرف بالبلبلة الفكريَّة. فأنا لستُ من محبي الفوضى والشكّ بحدّ ذاتهما. لكنني أخشى أن أفقد الحقيقة من خلال الادعاء بامتلاكها بشكل تامٍّ بالفعل. وأعتقد أنه يمكننا إحراز الكثير والكثير من الحقيقة عبر التحرُّك الدائم في الاتجاه الصحيح، وآملُ أن أقنعكم جميعًا بطريقتي في التفكير قبل إنهاء هذه المحاضرات. وحتى ذلك الحين، أناشدكم ألَّا ترفضوا بعنادٍ هذا المنهج التجريبي [البراجماتي] الذي أتبنَّاه.

إذن، فلن أضيع المزيد من الكلمات في تقديم تبريراتٍ مجرَّدة لمنهجي، وإنما سأبدأ على الفور في تطبيقه على الوقائع.

عند الحكم نقديًا على قيمة الظواهر الدينيَّة، من المهمّ التشديد على التمييز بين الدين باعتباره وظيفةً شخصيَّة فرديَّة، والدين باعتباره مُنْتَجًا

تنظيميًّا، أو مؤسسيًّا، أو قبائليًّا. ولقد أشرتُ إلى هذا التمييز ـ لو تذكرون ـ في محاضرتي الثانية. إن لفظ «دين» ـ كما يُستخدم عادةً ـ لفظٌ ملتبس مشكك equivocal [للفظ نفسه عدَّة معانٍ مختلفة]. وأي استعراض للتاريخ يُظهر لنا ـ كقاعدة عامَّة ـ أن العباقرة الدينيين يجتذبون الأتباع وتتجمَّع حولهم جماعاتٌ من المحبين والمتعاطفين. وعندما تصبح هذه الجماعات قويَّةً بما يكفي «لتنظيم» نفسها، فإنها تصبح تنظيماتٍ إكْلِيرِكيَّةً ذات طموحاتٍ مؤسسيَّة خاصَّة بها. ومن ثمَّ تتدخَّل روح السياسة وشهوة الحكم الدوغمائي في هذا الشيء الذي كان في الأصل بريئًا وتلوِّثه؛ حتى إننا عندما نسمع كلمة «دين» في الوقت الحاضر، نفكِّر حتمًا في «كنيسة» أو أخرى؛ وبالنسبة إلى بعض الأشخاص، تشير كلمة «كنيسة» إلى الكثير من النفاق والاستبداد والدناءة والتمسُّك بالخرافات، لدرجة أنهم ـ وعلى نحو تعميميٍّ أحمق ـ يفتخرون بقولهم إنهم «ضد» الدين بشكل كامل. وحتى نحن الذين ننتمي بالفعل إلى كنائس معيَّنة لا نستثني الكنائس الأخرى من هذه الإدانة العامَّة.

لكن المؤسسات الإكْلِيرِكيَّة لا تهمنا على الإطلاق في سياق هذه المحاضرات. إن التجربة الدينيَّة التي ندرسها هي التي تحيا متجليَّةً في سريرة المرء. ودائمًا ما بدت التجارب الفرديَّة المباشرة من هذا النوع لأولئك الذين شهدوا ميلادها وكأنها نوعٌ من البدع الهرطوقيَّة. إنها تأتي إلى العالم عاريةً ووحيدةً، ودائمًا ما تدفع صاحبها إلى التِّيه، ولو لفترةٍ من الزمن على الأقل، بل غالبًا ما تدفعه إلى حياة التِّيه حرفيًّا في العَراء، حيث ذهب بوذا، ويسوع، ومحمَّد، والقديس فرنسيس، وجورج فوكس، والكثير غيرهم. يعبِّر جورج فوكس عن هذه العزلة بشكل جيد، ولا يمكنني في هذه المرحلة فعل أي شيء أفضل من أن أقرأ عليكم صفحةً من مذكراته، تشير إلى فترة شبابه عندما بدأ الدين يختمر بداخله بشكل جادٍّ.

يقول فوكس: «لقد صُمت كثيرًا، وجلت في أماكن منعزلة لأيامٍ عديدة، وكثيرًا ما أخذت إنجيلي، وجلست في أشجار جوفاء وأماكن مهجورة حتى حلول الليل؛ وكثيرًا ما مشيت وحدي في الليل حزينًا؛ لأني كنت رَجُلَ آلامٍ كثيرةٍ[٥] في وقت أعمال الربِّ الأولى بداخلي.

(٥) أشعياء ٥٣ : ٣. (المترجمان)

خلال كل هذا الوقت لم ألتحق رسميًا بأية طائفة، وإنما وهبتُ نفسي للربِّ؛ نبذت كلَّ صحبة شريرة، وودَّعت أبي وأمي، وقطعت كل علاقاتي الأخرى، وسحت في طول البلاد وعرضها كغريبٍ على الأرض، أسير في أي طريقٍ يجذب الربُّ قلبي إليه؛ وأتخذ غرفةً لنفسي في المدينة التي قدمت عليها، وأمكث هناك فترة قد تطول بعض الشيء أو تقصر؛ لأني لا أجرؤ على الاستقرار لفترةٍ طويلةٍ في مكانٍ واحد، بسبب خوفي من الدعاة والمدنسين؛ لأني كنت شابًا غَضًّا، فقد يؤذيني الحديث معهم. لهذا السبب بقيت غريبًا بين البشر، أسعى وراء الحكمة السماويَّة وأحصل على المعرفة من الربِّ؛ غير متعلِّق بالأشياء الخارجيَّة الحادثة في دنيا البشر، ومعتمدًا على الربِّ وحده. وكما تركت الكهنة، تركت أيضًا الوعاظ المستقلين، وأولئك الذين يُطلق عليهم الأكثر خبرةً من بين الناس. لأنني أدركت أنه لا يوجد بينهم جميعًا من يمكنه التعامل مع حالتي. وعندما تبخَّرت كلُّ آمالي فيهم وفي جميع الناس، بحيث لم يعد هناك أي شيء خارجيٍّ قد يساعدني، ولم أعد أعرف ماذا أفعل؛ حينها - وحينها فقط - سمعت صوتًا يقول: (هناك من يمكنه التعامل مع حالتك، يسوع المسيح). عندما سمعت ذلك، قفز قلبي فرحًا. ثم سمح لي الربُّ برؤية السبب وراء عدم وجود أحدٍ يمكنه التعامل مع حالتي على الأرض. لم أزامل أيَّ شخصٍ أو كاهنٍ أو داعية أو أيَّ شخصٍ مستقل. كنت أخشى كلَّ المتحدثين وكلَّ حديثٍ حِسيٍّ؛ لأنني لم أقدر على رؤية أي شيء منهم سوى الانحرافات. عندما كنت في أعماق المحيط[٦]، تحت ثقل الصمت، لم أكن أصدِّق أنني سأنتصر؛ كانت مشاكلي، وأحزاني، وإغواءاتي كبيرةً لدرجة أنني ظننت أنني حالةٌ ميئوس منها، لقد كنت تحت وطأة إغواءٍ شديد. ولكن عندما أخبرني المسيح كيف حاول الشيطان نفسه إغواءه، وكيف تغلَّب عليه، وجَرَحَ رأسه[٧]؛ وأنني من

(٦) يستخدم فوكس صورة «محيط الظلام والموت» لوصف حياته في ظلِّ الخطيئة. (المترجمان)

(٧) تخبرنا الآية ١٥ من سفر التكوين الإصحاح الثالث عن العداوة بين نسلي حواء والشيطان: «وَسَأجعَلُ عَداوَةً بَينَكِ وَبَينَ المَرْأةِ، وَبَيْنَ نَسلِكِ وَنَسلِها. سَيَسْحَقُ نَسلُها رَأسَكِ». ويتم تفسيرها في المسيحية بالآية ١٤ من سفر العبرانيين الإصحاح الثاني التي تقول: «إذَنْ، بِمَا أنَّ هَؤُلَاءِ الأَوْلَادَ مُتَشَارِكُونَ فِي أَجْسَامٍ بَشَرِيَّةٍ مِنْ لَحْمٍ وَدَمٍ، اشْتَرَكَ الْمَسِيحُ أَيْضًا فِي اللَّحْمِ وَالدَّمِ بِاتِّخَاذِهِ جِسْمًا بَشَرِيًّا. وَهَكَذَا تَمَكَّنَ أَنْ يَمُوتَ، لِيَقْضِيَ عَلَى مَنْ لَهُ سُلْطَةُ الْمَوْتِ، أَيْ إِبْلِيسَ». (المترجمان)

خلاله ومن خلال سلطانه، وحياته، وفضله، وروحه، سأتغلَّب أنا أيضًا عليه؛ وضعت ثقتي فيه بشكلٍ كامل. لو كان لديَّ قوتُ ملك، وقصره، ومجلسه، لكان ذلك بمثابة لا شيء بالنسبة إليَّ؛ لأن لا شيء أراحني سوى الرب بقدرته. لقد رأيت دعاة وقساوسة وأناسًا عاديين يشعرون بالسكينة والكمال في هذا الوضع نفسه الذي شعرت أنا فيه بالبؤس، فكانوا يحبون ما كنت أتمنَّى الخلاص منه. ولكن حمل الربُّ رغباتي على عاتقه، واعتنى بي وحده»(٨).

من المؤكَّد أن تجربةً دينيَّة أصيلة ومباشرة مثل هذه سيعتبرها شهودها هَرْطَقَةً؛ لأن النبيَّ سيبدو لهم رجلًا مجنونًا وحيدًا. وإذا أثبت مذهبه أنه مُعْدٍ بما يكفي لينتشر بين الآخرين، سيصبح هرطقةً واضحةً ومَوْسُومةً. ولكن حينها إذا أثبتت العدوى أنها كافيةٌ للتفوُّق على الاضطهاد، ستصبح مذهبًا أرثوذكسيًّا قويمًا [من صحيح الدين] بدلًا من أن تُعتَبر هرطقةً؛ وعندما يحدث ذلك، تُطْوَى أيام التجارب الجُوَّانية: فالنبع يجف؛ ويعيش الأتباعُ الدينَ بطريقةٍ غير مباشرة حصريًّا، ويرجمون الأنبياء الجدد عند ظهورهم. والكنيسة الجديدة، بغضِّ النظر عن نوع الخير الإنساني الذي قد ترعاه، يمكن الاعتماد عليها من ذلك الوقت فصاعدًا باعتبارها حليفًا قويًّا في كل محاولة لإخماد الروح الدينيَّة التلقائيَّة، ولإخماد أي جَيَشان قد يصدر من الينبوع الذي استقت منه إلهامها الخاصَّ في أيامها النقيَّة الأولى، ما لم تكن في حاجةٍ بالطبع إلى تبنِّي حركاتٍ روحيَّة جديدة، يمكن أن تحولها لرأس مالٍ تستخدمه في مخططاتها المؤسسيَّة الأنانية! وتقدِّم لنا المعاملات الإكْلِيرِكيَّة الرومانية مع العديد من القديسين والأنبياء الفرديين أمثلةً كافيةً لكي ندرك الطبيعة الماكرة لهذه الأعمال الوقائيَّة السياسيَّة، سواء تم إقرارها بشكل مبكِّر أو متأخِّر.

إن الحقيقة الواضحة هي أن عقولَ البشر مبنيَّةٌ ـ كما يقال دومًا ـ في مقصوراتٍ محكمة مانعة لدخول الماء. إنها دينيَّة إلى حدٍّ ما، إلا أنها تحوي بداخلها العديد من الأشياء الأخرى إلى جانب الدين، وتحتوي حتمًا على تشابكاتٍ وارتباطاتٍ غير مقدَّسة. وهكذا، فإن الرذائل التي يُتَّهَم الدين بها

(٨) GEORGE FOX: Journal, Philadelphia, 1800, pp. 59 - 61, abridged.

في المعتاد ـ كلها تقريبًا ـ لا يمكن اتهام صحيح الدين بها؛ وإنما يجب اتهام الشريك العملي الشرير للدين: روح السلطة المؤسسيَّة. وبالمثل، يجب اتهام الشريك الفكري الشرير للدين بمعظم أشكال التعصُّب الملموسة، الذي هو روح السلطة الدوغمائيَّة، الرغبة في وضع الشرع في شكل نسق نظريٍّ مغلق تمامًا. إن الروح الإكليريكيَّة ـ بشكل عامٍّ ـ هي مجموع هاتين الروحين السلطويتين؛ وأناشدكم ألَّا تخلطوا أبدًا بين المظاهر السيكولوجيَّة القَبَلِيَّة المحضة أو المؤسسيَّة التي تعرضها الروح الإكليريكيَّة وبين تجلِّيات الحياة الجُوَّانيَّة البحتة التي هي الموضوع الحصري لبحثنا. إن السخرية من اليهود، ومطاردة الكاثاريين[9] Albigenses والولدينيسيين[10] Waldense، ورجم الكويكرز وغمر الميثوديين في الماء، وقتل المورمون Mormons، وذبح الأرمن؛ تعبِّر عن الرهاب البشريِّ الأصليِّ من كلِّ ما هو جديد، عن تلك العدائيَّة التي نتشارك جميعًا في بقاياها، وعن الكراهية الفطريَّة لما هو غريب وشاذ ولكلِّ شخصٍ مخالف للمعايير الاعتياديَّة فتم اعتباره غريبًا؛ أكثر مما

---

(٩) تسمية تطلق على الكاثارية Catharism نسبة إلى مدينة ألبي Albi الفرنسية التي ظهرت فيها الحركة لأول مرة، وهي حركة مسيحية ذات جذورٍ غنوصيَّة، تؤمن بوجود قوتين إلٰهيتين تتصارعان منذ الأزل: واحدة خيِّرة (إله العهد الجديد)، والأخرى شريرة (إله العهد القديم)، وهي التي خلقت المادة والجسد والعالم. أما الروح، التي أصلها من إله الخير، فهي محتجزة داخل الجسد المادي. كما رفضت عقيدة التثليث لصالح عقيدةٍ أخرى تجعل من المسيح ملاكًا مرسلًا من إله الخير لتحريرهم، وإلا ستظل أرواح البشر حبيسة دائرة الموت والولادة بشكل متواصل، وكأنها عقيدة في تناسخ الأرواح. جاءت نهاية الحركة على يد البابا إينوسنت الثالث الذي اعتبرها هرطقةً، وأعلن عن حملة عسكرية ضدها Albigensian Crusade، شاركه فيها بعض نبلاء فرنسا ذوي الأطماع السياسيَّة، ثم قادها لويس الثامن بنفسه، والتي استمرت قرابة العشرين عامًا (١٢٠٩ ـ ١٢٢٩)، بداية من مذبحة بيزييه Massacre at Béziers، والتي أجاب فيها القس أرنود أمالريك Arnaud Amalric عن كيفية التفريق بين السكان الكاثوليك والكاثاريين، بمقولته الشهيرة: «اقتلوهم جميعًا، وسيعلم الربُّ من هم خاصته منهم»، وختامًا بعقد محاكم تفتيش لضمان الخلاص التام من تلك الحركة. (المترجمان)

(١٠) حركة إصلاحية مبكِّرة ظهرت في فرنسا عام ١١٧٣، وتعرضت للاضطهاد الكاثوليكي لعدة قرون، والذي وصل إلى ذروته في مذبحة ميرندول Massacre of Mérindol، ومذبحة بيدمونت Piedmont Easter، التي بلغت بشاعتها حدًّا يفوق الوصف، حتى إن الممالك البروتستانتية المجاورة أعلنت بلدانها ملاذًا لهم، وهدَّد كرومويل بشنِّ حملة عسكرية دفاعًا عنهم، وقد صاغ الحدث جون ميلتون الشاعر الإنجليزي الشهير في قصيدة بعنوان «On the Late Massacre in Piedmont». بعدها هرب معظم الولدينيسيين خارج البلاد، وشكَّل مَن ظلَّ فيها ميليشياتٍ دخلت في حروبٍ مع الكاثوليك، ولم يستتب السِّلم إلا في عام ١٨٤٨ عندما تم الاعتراف بحقوقهم المدنية. وفي عام ٢٠١٥، قدَّم البابا فرنسيس اعتذارًا رسميًّا لهم. (المترجمان)

تعبِّر عن التقوى القاطعة للجناة المتنوِّعين. فالتَّقْوى هي القناع، لكن القوة الدافعة الجُوَّانيَّة هي غريزة القبيلة. وأظنكم لا تعتقدون مثلي أنه على الرغم من المسْحَة المسيحية الحاضرة في خطاب الإمبراطور الألماني إلى قواته قبل حملتها إلى الصين[11]، فإن السلوك الذي اقترحه، والذي تجاوزته الجيوش المسيحية الأخرى وذهبت إلى أبعد من ذلك، ليس له علاقةٌ بالحياة الدينيَّة الجُوَّانيَّة لأولئك الجنود.

إذن، فلا يجب تحميل التَّقْوَى مسؤولية الفظائع التي ارتُكِبَت في الماضي بنفس قدر عدم مسؤوليتها عن هذه الفظاعة الألمانية التي حدثت. على أقصى تقدير، قد نلوم التقوى لانعدام فائدتها في تقييد عواطفنا الغريزيَّة وترويضها، وأحيانًا لتزويدها بذرائعَ وأعذارٍ منافقة. لكن النفاق يفرض التزامات أيضًا، وعادةً ما يكون وجود الذرائع مصحوبًا ببعض القيود؛ فعندما تنتهي فَوْرَةُ العاطفة، قد تجعل التقوى الشخصَ المتدين يندم ويتوب بخلاف الشخص غير المتدين.

فبالنسبة إلى الكثير من الانحرافات التاريخيَّة التي اعْتُبِرَ الدين مسؤولًا عنها، نجد أنه على هذا النحو لا يُلام. ومع ذلك، لا يمكننا تبرئته بشكلٍ كاملٍ من تهمة أن الحماسة المتطرِّفة أو التعصُّب هي واحدة من تبعاته؛ لذا سأبدي الآن ملاحظةً حول هذه النقطة. لكنني سأسبقها بملاحظةٍ تمهيديَّة تربطها بالكثير مما سيلي.

إن استقصاءنا لظاهرة القداسة قد ولَّد حتما في عقولكم انطباعًا عن الغُلو. ولقد سأل بعضكم ـ مع توالي الأمثلة أمامنا ـ عمَّا إذا كان من الضروري أن يكون هذا الأمر رائعًا لهذه الدرجة؟ فنحن الذين لا نمتلك استعدادًا لمستويات القداسة المتطرِّفة بالتأكيد لن يُلتَفت لنا في اليوم

---

(١١) ألقى فيلهلم الثاني Wilhelm II هذا الخطاب في ٢٧ يوليو ١٩٠٠ مخاطبًا القوات الألمانية الذاهبة لقمع تمرُّد الملاكمين في الصين، هذا التمرُّد الذي كان موجَّهًا ضد التأثير الأجنبي المتنامي في البلاد في الجانبين السياسي الإمبريالي والديني المسيحي. وكردِّ فعلٍ ظهرت المسحة المسيحية في خطابه، كقوله: «اظهروا كمسيحيين في تحمُّلكم البهيج للمعاناة». أما السلوك الذي اقترحه فيظهر في قوله: «عندما تلاقون عدوكم، لا تأخذكم به رحمة ولا شفقة. ولا تأخذوا أيَّ أسرى. فكلُّ من يقع في أيديكم هالك». (المترجمان)

الأخير[١٢]، إذا تبيَّن أن تواضعنا، وزهدنا، وإخلاصنا من نوع أقلَّ تشنجًا. وهو ما يرقى عمليًا إلى القول بأنه من غير الضروريِّ تقليد الكثير مما يُبَجَّل في هذا المستوى، وإن الظواهر الدينيَّة ـ مثل كل الظواهر البشريَّة الأخرى ـ تخضع لقانون المتوسط الذهبي[١٣] Golden mean. ينجح المصلحون السياسيون في تحقيق مهامهم المتعاقبة عبر تاريخ الأُمم بالتعامي عن القضايا الأخرى. وتكشف وتنفذ المدارس الفنية الكبرى تأثيراتها التي تتمثَّل مهمتها في الكشف عنها، على حساب كونها أحادية الجانب، وهو ما يجب على المدارس الأخرى تعويضه. إننا نقبل جون هوارد John Howard، ومازيني Mazzini، وبوتيتشيلي Botticelli، ومايكل أنجلو Michael Angelo، بنوعٍ من الرضا. إننا مسرورون بوجودهم الذي أنار لنا هذا الطريق الفني؛ لكننا سعداء بوجود طرقٍ أخرى لرؤية الحياة وممارستها. وكذلك ينطبق الأمر على العديد من القديسين الذين استعرضناهم. نحن نفخر بهذا الطبع الإنسانيِّ المتَّقد على هذا النحو، لكننا نحجم عن نصح الآخرين باتخاذه قدوةً لهم. إن السلوك الذي نلوم أنفسنا على عدم اتباعه يقع بالقرب من درجة التوسُّط في الأفعال البشريَّة. فهو لا يعتمد كثيرًا على معتقداتٍ ومذاهبَ بعينها، وإنما يبدو جيدًا في كل زمان ومكان، ويبدو أن كلَّ الأحكام تُشَيَّد به في مختلف الأماكن والأزمنة.

وبعبارة أخرى، فإن ثمار الدين ـ مثلها مثل كل المنتجات البشريَّة ـ عرضةٌ للفساد بسبب الإفراط. ويجب أن يُحكمَ عليها بواسطة الحسِّ الجمعيِّ. ولا يحتاج هذا الحكم إلى لوم المتنسِّكين؛ ولكنه قد يقدر على مدحهم بشكل مشروطٍ فقط، باعتبارهم أشخاصًا يعملون بإخلاصٍ وَفْقَ منظورهم. إنهم يظهرون لنا البَسَالةَ في إطار طريقةٍ معيَّنة، لكن الطريقة الجيدة بشكل غير مشروطٍ لا تتطلَّب أيَّ تساهُلٍ على الإطلاق.

---

(١٢) انظر: يوحنا ٦: ٣٩ «فَقَدْ نَزَلْتُ مِنَ السَّمَاءِ، لَا لأُتِمَّ مَشِيئَتِي، بَلْ مَشِيئَةَ الَّذِي أَرْسَلَنِي ٣٩ وَمَشِيئَتُهُ هِيَ أَنْ لَا أَدَعَ أَحَدًا مِمَّنْ وَهَبَهُمْ لِي يَهْلِكُ، بَلْ أُقِيمُهُ فِي الْيَوْمِ الأَخِيرِ». والمقصود من اليوم الأخير هو يوم قيامة الأموات جسديًا قبل الحساب. (المترجمان)

(١٣) أن نرغب في الوصول إلى الحالة الوسط بين النقيضين، والاعتدال في الشيء من دون إفراط أو تفريط، فخير الأمور الوسط. ويقدِّم أرسطو أحد الأمثلة لهذا القانون فيقول: إن الشجاعة بوصفها فضيلةً هي وسطٌ بين التهوُّر والجبن. (المترجمان)

نجد أن خطأ الإفراط يتمثَّل في كل فضيلة قُدسيَّة. فالإفراط - في سياق المَلَكات البشريَّة - عادةً ما يعني: التحيُّز الأحادي الجانب أو افتقاد التوازن؛ لأنه من الصعب تخيُّل وجود مَلَكة أساسيَّة مفرطة القوة، إذا كانت هناك مَلَكات أخرى قويَّة بالقدر نفسه تتعاون معها في العمل. فالعواطف القويَّة تحتاج إلى إرادةٍ قويَّة، وتحتاج القوى الفاعلة القويَّة إلى قوًى عقليَّة قويَّة، وتحتاج القوى العقليَّة القويَّة إلى مشاعر تعاطفٍ قويَّة؛ للحفاظ على الحياة في وضعيَّة مستقرة. فإذا كان هناك اتزانٌ، فلا يمكن لأية مَلَكة أن تكون مفرطة القوة؛ وإنما ستكون المَلَكة الأقوى من بين بقيَّة المَلَكات فحسب. في حياة القديسين، التي تُسمَّى هكذا من الناحية التقنيَّة، تكون المَلَكات الروحيَّة قويةً، ولكن ما يعطينا الانطباع بالغلو يتبيَّن - عادةً عند فحصه - أنه نقص نسبيٌّ في قوة الملكات العقليَّة. فالاستثارة الروحيَّة تتخذ أشكالًا مَرَضِيَّة كلما كانت ميول المرء الأخرى قليلةً جدًّا وكلما كان العقل ضيقًا على نحوٍ مفرط. ونجد على ذلك أمثلة في كل الصفات القُدسيَّة - الحب المخلص لله، والطهارة، والإحسان، والزهد، كلها قد تنحرف عن الوضع القويم. وفي ما يلي سأتناول هذه الفضائل تباعًا.

بادئ ذي بدء، دعونا ننظر في فضيلة الإخلاص الديني. عندما تكون غير متوازنة، يكون التعصُّب إحدى رذائلها. التعصُّب (عندما لا يكون مجرَّد تعبير عن الطموح الإكْلِيرِكيِّ) هو فقط ولاء تمَّ حمله إلى أقصى حدٍّ تشنُّجِيّ. فعندما يسيطر على شخصٍ مخلص وذي عقلٍ ضيقٍ شعورٌ بأن شخصًا خارقًا يستحقُّ وحده أن يُخلَص له حصريًا، فإن واحدًا من أول الأشياء التي تحدث هو إضفاء مثاليَّة قُدسيَّة على الإخلاص نفسه. إن إدراك مزايا المعبود بشكلٍ كافٍ، يُنظر إليه على أنه أهمُّ ميزة للعابد؛ والتضحيات والمذلات التي أظهر بها رجال القبائل البدائيَّة إخلاصَهم لزعمائهم منذ قديم الأزل تُصرف الآن إلى الله. تُستنفَد المفردات وتُبَدَّلُ اللغات في محاولة الثناء عليه بما يليق به؛ يُنظر إلى الموت على أنه مكسبٌ إذا نجح في اجتذاب انتباهه المُمْتَنّ؛ والموقف الشخصي المتمثِّل في كون المرء مخلصًا له يصبح ما يمكن للمرء بالتقريب تسميته بنوعٍ جديدٍ وجليلٍ من التخصُّص المهني داخل القبيلة[١٤].

---

(١٤) كان للقديسين المسيحيين عاداتهم الخاصَّة في الإخلاص الديني: إخلاص القديس فرنسيس =

إن الأساطير التي تدور حول حياة الأشخاص المقدَّسين هي ثمار هذا النُّزوع إلى الاحتفاء والتمجيد. يُحاط بوذا[١٥] ومحمَّد[١٦] وصحابتهما وكثير من القديسين المسيحيين بجواهر الحكايات التي يُقصد بها أن تكون مشرِّفةً لهم، لكنها في الحقيقة شائنة abgeschmackt وسخيفة، وتشكِّل تعبيرًا مؤثرًا عن النزوع الإنساني الضال إلى التمجيد.

إحدى النتائج المباشرة لهذه الحالة الذهنيَّة هي الغيرة على شرفِ الله. وهل يمكن للشخص المخلَّص لهذا الإلٰه إظهار ولائه على نحوٍ أفضل من حساسيته في هذا الصدد؟ يجب أن يستاء من أقل إهانة أو تجاوز بحقِّ الله، ويلزم عليه إلحاق العار بأعداء الله. وفي حالة الأشخاص ذوي العقول الضيقة بإفراط والإرادة النشطة، قد يصبح هذا الهَمُّ انشغالًا يتملَّك المرء بالكامل؛ فالحملات الصليبيَّة لم تُشن والمذابح لم تُرتكب إلا لمحو ازدراء وهميٍّ ظنوا أنه وقع في حقِّ الله. لقد تآمرت اللاهوتيات التي تمثِّل الآلهة المهتمَّة بمجدها، والكنائس ذات السياسات الإمبرياليَّة، على النفخ في نار

= الأسيزي لجروح المسيح عندما صُلِب [حتى إن ملكًا تنزل عليه وأصاب القديس نفسه بها، وهو ما يعرف في التصوُّف المسيحي بـ«علامات جروح المسيح» Stigmata. (المترجمان)]، وإخلاص القديس أنطونيو اللشبوني Saint Anthony of Padua للمسيح وهو طفل [حتى تجلَّى له في رؤيا]، وإخلاص القديس برنارد Bernard of Clairvaux لإنسانيته، وإخلاص القديسة تريزا إلى القديس جوزيف، وما إلى ذلك. كما يبجِّل الشيعة المسلمون عليًّا، زوج بنت النبي، بدلًا من أبي بكر، شقيق زوجته [يخطئ ويليام جيمس في وصف أبي بكر بأنه «شقيق زوجة النبي» بدلًا من «والد زوجته». (المترجمان)]. ويصف الرحَّالة المجري فمبيري درويشًا التقى به في بلاد فارس، «تعهَّد بشكل مهيب، قبل ثلاثين سنةً، أن لسانه لن ينطق أبدًا إلا باسمه المفضَّل: عليّ، عليّ. وبهذا أراد أن يُظهر للعالم أنه كان أخلص مُريدي عليّ، الذي مات منذ ألف عام. وفي منزله، عندما يتحدَّث مع زوجته وأولاده وأصدقائه، لا تتجاوز شفتيه أيُّ كلمة أخرى إلا «عليّ!». وإذا أراد طعامًا أو شرابًا أو أيَّ شيء آخر، عبَّر عن رغبته بتكرار كلمة «عليّ!». وفي أثناء تسوُّله أو تعامله في السوق، يقول فقط «عليّ»! وسواء أُحسِن أو أُسِيء إليه، فإنه يظل يكرِّر بالوتيرة نفسها كلمة «عليّ!». وفي الآونة الأخيرة اتخذت حماسته أبعادًا هائلة لدرجة أنه أصبح يجري طوال اليوم مثل المجنون بطول المدينة وعرضها، راميًا عصاه عاليًا في الهواء، صارخًا بأعلى صوته في كل لحظة «عليّ!». ولقد بجَّل الجميع هذا الدرويش باعتباره قديسًا، واستُقبِل في كل مكان بأسمى تشريف». انظر:

ARMINIUS VAMBĪRY, his Life and Adventures, written by Himself, London, 1889, p. 69.

وفي ذكرى وفاة الحسين بن عليّ ما زال المسلمون الشيعة يجعلون الهواء يدوِّي بصيحات اسمه واسم عليّ.

(١٥) Compare H. C. WARREN: Buddhism in Translation, Cambridge, U. S., 1898, passim.

(١٦) Compare J. L. MERRICK: The Life and Religion of Mohammed, as contained in the Sheeah traditions of the Hyat - ul - Kuloob, Boston, 1850, passim.

هذا المِزاج، حتى أصبح التعصُّب والاضطهاد من الرذائل التي ترتبط - وعلى نحوٍ لا ينفصم، لدى بعضنا - بالعقل القُدسيّ. لكن هذه الرذائل هي بالتأكيد الآثام التحريضيَّة لهذه اللاهوتيات والكنائس. فالمِزاج القُدسيُّ مِزاج أخلاقيٌّ، وعادةً ما يكون المِزاج الأخلاقيُّ قاسيًا. إنه مِزاجٌ متحزِّب، وهذا ما يجعله قاسيًا. فداود لا يعرف فرقًا بين أعدائه وأعداء الربِّ يهوه. والقديسة كاترينا السيانيَّة Catherine of Siena لاهثة وراء إيقاف الحرب بين المسيحيين، التي كانت فضيحة عصرها، لم تجد طريقةً لتوحيدهم أفضل من حملةٍ صليبيَّة لذبح الأتراك. ولم ينطق لوثر بأيِّ كلمة احتجاج أو ندم على العذاب الشنيع الذي قُتِلَ به قادة الأنابابتست[١٧] Anabaptist. وحَمِدَ كرومويل الربَّ على تسليمه أعداءه له حتى يتسنَّى له «إعدامهم». هذا، وتحضر السياسة باعتبارها عنصرًا أساسيًا في جميع هذه الحالات؛ لكن التقوى لا تجد في هذه الشراكة مع السياسة أمرًا غير طبيعيٍّ بالكامل. لذا، عندما يخبرنا «المفكِّرون الأحرار»[١٨] أن الدين والتعصُّب توأمان، لا يمكننا دفع هذه التهمة عن الدين بشكل قاطعٍ وحاسمٍ.

ومن ثَمَّ يجب إدراج التعصُّب في قائمة أخطاء الدين، طالما بقي عقل الشخص المتدين في الطور الذي يشبعه فيه تصور الإله بوصفه طاغيةً مستبدًّا. ولكن بمجرَّد أن يُمثِّل الله باعتباره أقلَّ انهمامًا بشرفه ومجده، فإنه يتوقَّف عن كونه خطرًا.

يظهر التعصُّب فقط عندما تكون شخصيَّة المرء متسلِّطةً وعدوانيَّةً. أما في الشخصيات الألطف، حيث يكون الإخلاص الديني شديدًا والعقل ضعيفًا، فنجد استغراقًا خياليًا في محبَّة الله لدرجة أنه يستبعد كل المصالح البشريَّة العمليَّة، ورغم براءة هذا الاستغراق، فإنه أحاديُّ الجانب بدرجة لا

---

(١٧) حركة مسيحية إصلاحية ظهرت في أوروبا في القرن السادس عشر، دعت إلى عدم تعميد الأطفال لأنهم عاجزون عن الإيمان بحرية، وطالبت في الوقت نفسه بتجديد معمودية الذين بلغوا سنَّ الرشد، وبذلك اصطدموا مع الكاثوليك والبروتستانت أيضًا، مما عرضهم إلى اضطهاد أوروبيٍّ شامل دفعهم للهجرة الجماعية إلى أمريكا الشمالية. (المترجمان)

(١٨) الفكر الحر Freethought: هو وجهة نظرٍ فلسفية ترى أنه ينبغي تشكيل الآراء على أُسسٍ تجريبيَّة ومنطقيَّة وعقلانيَّة، لا باعتبارها نتائجَ للسلطة أو العادات أو الوحي الخارق للطبيعة. فدائمًا ما ارتبطت مواقفهم برفض النُّظم الدينية والاجتماعية السائدة، لصالح مواقف أكثر ذاتيةً مثل الربوبيَّة أو الأناركية. (المترجمان)

تسمح له بأن يكون محلًا للإعجاب. فالعقل الضيق للغاية لا تتوفَّر فيه مساحة إلا لنوعٍ واحدٍ من العواطف. وعندما تستحوذ محبَّةُ الربِّ على مثل هذا العقل، فإنَّها تطرد منه كلَّ محبَّة سواها. وبما أنه لا يوجد اسم إنجليزيٌّ لمثل هذا الإفراط العذب في الإخلاص، فسأشير إليه باسم الـ«**ثيوباثية**» Theopathy.

وقد نجد في القديسة مارغريت ماري آلاكوك مثالًا على هذه الحالة:

يقول آخر كُتَّاب سيرة حياتها: «أن تُحَبَّ هنا على الأرض؛ يعني: أن يحبك شخصٌ نبيل، وبارز، ومميز؛ أن يحبك بوفاء، بإخلاص - يا له من سحر! لكن أن يحبك الربُّ! أن يحبك لدرجةٍ تصرف انتباهك عن كل شيء آخر [الحب حتى الجنون aimé jusqù'à la folie]! لقد ذابت مارجريت بالحبِّ من جراء هذه الفكرة. ومثل القديس فيليب النيري Philip of Neri في الأزمنة السابقة، أو مثل القديس فرنسيس كسفاريوس، قالت للربِّ: «أوقف، يا إلٰهي، هذه السيول التي تغمرني، أو زِد في سعتي حتى يتسنَّى لي استيعابها»[١٩].

وكانت أوضح الإشارات التي تلقتها مارغريت ماري على محبَّة الربِّ لها هلوسات بصريَّة ولمسيَّة وسمعيَّة، وكان أشدها وضوحًا تجلِّي قلب المسيح الأقدس لها في رؤيا، «محاطًا بأشعة أكثر توهجًا من الشمس، وشفافة مثل البلور. ويظهر عليه بوضوحٍ الجرحُ الذي أصابه على الصليب. وحول هذا القلب الإلٰهي، كان هناك تاجٌ من الأشواك، وصليب فوقه». وفي الوقت نفسه أخبرها صوت المسيح، الذي لم يعد قادرًا على احتواء لهيب محبته للجنس البشري، أنه قد اصطفاها بمعجزةٍ لتنشر المعرفة بهذه المحبَّة. وعندها أخرج قلبها الفاني ووضعه داخل قلبه وألهبه، ثم أعاد وضعه في صدرها، مضيفًا: «حتى الآن أخذت اسم أَمَتي، لكنك من الآن فصاعدًا ستُسمين بالحواريِّ المحبوب لقلبي الأقدس».

وفي رؤيا أخرى لاحقة، كشف المخلِّص لها بالتفصيل عن «المخطط العظيم» الذي كان يرغب في أن يستعملها في تنفيذه: «أطلب منكِ أن تجعلوا

---

(١٩) BOUGAUD: Hist. de la bienheureuse Marguerite Marie, Paris, 1894, p. 145.

أيام الجمع الأولى بعد أسبوع الآلام[٢٠] يومًا مقدّسًا خاصًا بتكريم قلبي من خلال قُدّاسٍ مناولةٍ عام وبخدماتٍ تهدف إلى تعويض الإهانات التي تلقّاها قلبي بشكل مشرف. وأعدكِ بأن قلبي سيتسع ليسكب بغزارةٍ آثار حبّه على كل الذين قدموا له هذا التشريف، أو الذين مكنوا الآخرين من فعل ذلك».

يقول السيد بوجاد Bougaud كاتب سيرة حياتها: «هذا الوحي هو - بلا شكٍّ - أهمُّ من كل المكاشفات التي أنارت الكنيسة منذ التجسُّد والعشاء الرباني... بعد الأفخارستيا، الجهد الأسمى للقلب المقدَّس»[٢١]. إذن، ما هي الثمار الطيبة لذلك كله في حياة مارغريت ماري؟ يبدو أنها لم تكن شيئًا يُذكر سوى المعاناة والصلوات وغياب العقل والإغماءات والنشوات. حتى إنها أصبحت عديمة الجدوى بشكلٍ متزايد في الدير، فاستغراقها في حبِّ المسيح:

«الذي زاد يومًا بعد يوم، جعلها شيئًا فشيئًا غير قادرة على القيام بالواجبات الخارجيَّة. لقد جربوها في المستشفى، ولكن الأمر لم ينجح كثيرًا، على الرغم من أن لطفها، وحماسها، وإخلاصها كانوا بلا حدود، وأن إحسانها بلغ أعمالًا بطوليَّة لا يتحمَّل قراؤنا سردها. لقد جربوها في المطبخ، لكنهم فقدوا الأمل في نجاح هذا الأمر أيضًا؛ فقد كان كل شيء يسقط من يديها. أما التواضع المثير للإعجاب الذي كانت تصلح به حماقاتها، فلم يغير من واقع كون أفعالها تخلُّ بالنظام الذي يجب أن يكون سائدًا في مجتمع الدير. لقد وضعوها في المدرسة، حيث كانت الفتيات الصغيرات يعتززن بها، ويقطعن أجزاء من ملابسها [باعتبارها آثارًا مقدَّسة] كما لو كانت قديسةً بالفعل، لكنها كانت مستغرقةً جُوَّانيًا لدرجةٍ منعتها من تقديم الاهتمام اللازم. أصبحت درجة ارتباط هذه الأخت العزيزة المسكينة بالدنيا الأرضيَّة أقلَّ بعد تلك الرؤى مقارنة بما قبلها، واضطر المحيطون بها إلى تركها تحلِّق في سمائها»[٢٢].

---

(٢٠) أسبوع الآلام: هو أسبوع يحتفل فيه المسيحيون بدخول يسوع القدس في أحد السعف، مرورًا بخميس العهد ذكرى العشاء الأخير، ثم الجمعة العظيمة ذكرى موت المسيح، وانتهاء قيامة المسيح من الأموات في أحد القيامة. (المترجمان)

(٢١) BOUGAUD: Hist. de la bienheureuse Marguerite Marie, Paris, 1894, pp. 365, 214.

(٢٢) BOUGAUD: Op. cit., p. 267.

إنها بالفعل أختٌ عزيزة مسكينة! لطيفة وطيِّبة، ولكن تفتقر بشدَّة إلى النظرة الفكريَّة لدرجة أنه سيكون من الصعب جدًا أن نطلب من أنفسنا ـ بتعليمنا البروتستانتي والحديث ـ الشعور بأيِّ شيءٍ سوى الشفقة والعطف على نوع القداسة الذي تجسِّده. مثال آخر أقل حدَّةً على القداسة الثيوباثية، هو مثال القديسة جيرترود Gertrude، الراهبة البينديكتية من القرن الثالث عشر، والتي تتكوَّن «رؤاها»، التي تُعَدُّ مرجعيَّة صوفيَّة شهيرة، بالأساس من براهين على تحيُّز المسيح لشخصها غير المستحِق. إن تأكيدات الحب، والحميميَّة، والمداعبات، والإطراءات، التي توجَّه بها المسيح إلى شخص جيرترود، والتي هي من الأنواع الأكثر عبثيَّةً وصِبيانيَّة، تشكِّل مادة سرديَّة السخافة العقليَّة هذه[٢٣]. ومن خلال قراءة مثل هذه السرديَّة، ندرك حجم الفجوة بين القرن الثالث عشر والقرن العشرين، ونشعر أن قداسة الشخصيَّة قد تعطي ثمارًا لا قيمة لها تقريبًا إذا كانت مرتبطةً بمثل هذه التعاطفات العقليَّة المتدنِّية. فمع العلم، والمذهب المثالي، والديمقراطية، نما خيالنا بحيث أصبح يحتاج إلى إلهٍ ذي طبع مختلف تمامًا عن طبع ذلك الكائن المهتم حصرًا بتوزيع النِّعم الشخصيَّة، والذي كان إلهًا مُرْضِيًا لأسلافنا. ولأننا مفتونون برؤية الاستقامة الاجتماعيَّة، فإن الإله غير المكترث بأي شيء سوى التملُّق، والممتلئ بالتحيُّز لتفضيلاته الفرديَّة، يفتقر في أعيننا إلى عنصر أساسيٍّ من عناصر العظمة؛ وحتى أفضل قديسي القرون السابقة، الذين ظلوا

---

(٢٣) أمثلة: «سَعَتْ إلى حمل بعض المواد ذات الرائحة في فمها بهدف التخلُّص من معاناة الصداع الذي أصابها، عندما ظهر الربُّ لها وانحنى ناحيتها في محبَّة بالغة، ليجد راحته في هذه الروائح. وبعد أن استنشقها بلطف، نهض وقال للقديسين وهو يشع بالرضا، كما لو أنه كان مسرورًا بما فعله: «انظروا للهدية الجديدة التي أعطتني خطيبتي إياها!».

«في أحد الأيام، في كنيسة صغيرة، سمعت جيرترود صوتًا خارقًا للطبيعة يردِّد: «قدوس، قدوس، قدوس». ثم مال عليها ابنُ الربِّ كعاشق، وطبع على روحها أرقَّ قُبلة، وقال لها في أثناء «قدوس» الثانية: «في كلمة قدوس هذه الموجهة إلى شخصي، استقبلي بهذه القبلة كل قدسية إلٰهيتي وبشريتي، ودعيها تكون إعدادًا كافيًا لكِ كي تقتربي من طاولة المناولة». وفي يوم الأحد الذي تلا ذلك، بينما كانت تشكر الربَّ على هذه النعمة، أتاها ابنُ الربِّ، أكثر بهاءً من آلاف الملائكة، وأخذها بين ذراعيه كما لو كان فخورًا بها، وقدَّمها إلى الربِّ الآب، في كمال القداسة الذي مَهَرها به. وابتهج بهذه الروح التي قدمها له ابنه الوحيد، كأنه لم يعد قادرًا على كبح نفسه، فأعطاها ـ كما أعطاها الروح القُدُس ـ القداسةَ المنسوبة إلى كل قدوس منهما. وهكذا بقيت موهوبة بالامتلاء التام بنعمة القداسة، التي منحتها القدرة المطلقة، والحكمة، والمحبة». انظر:

Révélations de Saints Gertrude, Paris, 1898, i. 44, 186.

حبيسي مثل هذا التصور عن الله، يبدون لنا سطحيين وكريهين بشكلٍ غريب.

القديسة تريزا كمثالٍ، وهي واحدة من أكثر النساء مهارةً واقتدارًا، من نواحٍ كثيرة، والتي لدينا تأريخ لحياتها. كان لديها عقليَّة قويَّة من الناحية العمَليَّة، وكتبت نصوصًا رائعة في علم النفس الوصفي، وامتلكت إرادةً مكافئة لأي طارئ مهما كان، وكانت لديها موهبةٌ كبيرة في السياسة والتجارة، وكانت تتمتَّع بميلٍ للتفاؤل، وبأسلوب أدبيٍّ من الطراز الأول. كانت طامحةً بشكل عنيد، ووضعت حياتها كلَّها في خدمة مبادئها الدينيَّة. ورغم سخافة هذه المبادئ، وفقًا لطريقة تفكيرنا الحالية، فإنني أعترف (على الرغم من علمي بتأثُّر الآخرين بشكل مختلف) بأن الشعور الوحيد الذي انتابني في أثناء قراءة كتاباتها كان الأسف على توظيف هذه الروح النشطة بشكلٍ هزيلٍ للغاية.

فعلى الرغم من كل المعاناة التي تحمَّلتها، ثَمَّة نكهة من السطحيَّة تحوم حول عبقريتها. ولقد قسَّم عالم الأنثروبولوجيا في جامعة بيرمينغهام، الدكتور جوردان Jordan، الجنس البشري إلى نوعين: «الزبابيات» (shrews) و«غير الزبابيات» (non-shrews)[٢٤]. ونوع «الزَبَابَة» هو الذي يمتلك «مزاجًا نشطًا غير عاطفيٍّ». وبكلمات أخرى، الزبابات هي «محركات» وليست «مُحسات»[٢٥]؛ وكقاعدة، يكون تعبيرها أكثر حيويةً من المشاعر التي يبدو أنها تحركها. ولقد كانت القديسة تريزا، رغم التناقض البادي في مثل هذا الحكم، زبابةً نموذجيَّةً، وَفْقَ هذا المعنى للمصطلح. إن صخب أسلوبها وحياتها يثبتان ذلك. فهي لم تحصل فقط من مخلِّصها على خدماتٍ شخصيَّة ونِعَم روحيَّة لم يسمع بها أحدٌ من قبل، ولكن وجب عليها أيضًا الكتابة عنها في الحال **واستغلالها** مهنيًّا، واستخدام خبراتها في تعليم أولئك الأقل حظًّا وإرشادهم. فإفراطها في التحدُّث عن نفسها بفصاحة، وعدم إحساسها بأنها شخصٌ سيئ بشكل جذريٍّ كما هو حال التائبين النادمين حقًّا، وإنما إحساس - عوضًا عن ذلك - بـ«ذنوبها» و«عيوبها» بصيغة الجمع؛ وتواضعها النمطي،

---

(٢٤) FURNEAUX JORDAN: Character in Birth and Parentage, first edition. Later editions change the nomenclature.

(٢٥) فيما يتعلَّق بهذا التمييز، انظر التقرير العملي المثير للإعجاب في كتاب جيمس بلدوين J. BALDWIN (١٨٦١ - ١٩٣٤) بعنوان «قصة العقل The Story of the Mind» الصادر عام (١٨٩٨).

وتمركزها حول ذاتها، وارتباكها عند كل تجلٍّ جديد لتحيُّز الربِّ المخصوص لها، وهي الشخص غير الجدير بذلك؛ هي كلها تجلياتٌ نموذجيَّة لنوع «الزبابة»: فالشخصيَّة الشاعرة بالعظمة ستغرق في الامتنان وستلتزم الصمت. والحقيقة أن القديسة تريزا كان لديها أيضًا بعض غرائز العوام؛ فقد كرهت اللوثريين، وتاقت إلى انتصار الكنيسة عليهم؛ لكن يبدو أن فكرتها عن الدين هي - في الأساس - أنه مغازَلةٌ غراميَّة لا نهاية لها - إذا جاز لي القول من دون إهانة - بين الناسِكِ وإلهه. وبصرف النظر عن مساعدة الراهبات الأصغر سنًّا في سلوك هذا الاتجاه باستلهام نموذجها وتعاليمها، فلا يوجد أيُّ منفعة بشريَّة فيها، أو أيُّ علامة على أيِّ مصلحةٍ عامَّة للإنسان. ومع ذلك، فإن روح عصرها - وبعيدًا عن أيِّ محاولة لتوبيخها - قد رفعتها إلى مصاف الخارقين.

وعلينا كذلك أن نصدر حكمًا مماثلًا على مفهوم «القداسة» القائمة على أساس الجدارة. فأيُّ إلٰه يمكنه أن يهتمَّ بالحفاظ على حسابٍ دقيقٍ متحذلِق لأوجه قصور المرء من ناحية، ومن الناحية الأخرى يمكنه الشعور بمثل هذا التحيُّز، ويحمِّل مخلوقاتٍ معيَّنة بمثل علامات الاستحسان التافهة هذه؛ هو إلٰه ذو عقلٍ أضيق من أن نسمح لأنفسنا بالإيمان به. ولذلك عندما محى لوثر - بطريقته الرجوليَّة الهائلة، وبحركةٍ واحدة من يده - فكرة أن الربَّ العظيم يحفظ حسابَي دائن ومدين لكل فرد[٢٦]، فإنه قد وسَّع خيال الروح، وأنقذ اللاهوت من السخافة.

لكن كفانا حديثًا عن الإخلاص المحض المنفصل عن التصوُّرات العقليَّة التي من شأنها أن توجِّهه نحو إنتاج ثمارٍ بشريَّة نافعة.

ولننتقل إلى الفضيلة القُدسيَّة التالية التي نجد فيها غلوًّا، ألا وهي

---

(٢٦) ينصُّ المبدأ البروتستانتي «بالإيمان وحده Sola Fide» على أنه بغضِّ النظر عن عمل الشخص، يأتي الخلاص من الإيمان وحده لا من الأعمال الصالحة. واعتبر لوثر أن هذه القضية هي القضية المركزية لحركة الإصلاح، فوصفها بأنها «المذهب الذي تستند عليه الكنيسة أو تسقط». واعتمدت حركة الإصلاح على حقيقة أن العهد الجديد يحتوي على ما يقرب من مائتي تصريح يبدو أنها جميعًا توحي بكون الإيمان كافيًا للخلاص. وفي مقدمة لوثر لترجمته الألمانية لـ«رسالة القديس بولس إلى أهل رومية»، يقول: «لا يتوقَّف الإيمان عن القيام بالأعمال الصالحة أبدًا. . . وهكذا، فإنه من المستحيل فصل الإيمان عن الأعمال الصالحة كما لا يمكن فصل الحرارة والضوء عن النار». (المترجمان)

الطهارة والنقاء. عند الشخصيات الثيوباثيَّة، مثل أولئك الذين استعرضنا حالهم للتو، يجب ألا يختلط حبُّ الربِّ مع أي حبٍّ آخر. وبالتالي، يُنظر إلى الأب والأم والأخوات والإخوة والأصدقاء على أنهم إلهاءاتٌ مشتِّتة للانتباه؛ لأنه عندما تجتمع قوة الإحساس مع ضيق الأفق، كما يحدث في كثير من الأحيان، فإنهما يتطلبان ـ قبل كل شيء ـ عالَمًا مبسَّطًا، بلا أية تعقيدات، للسكن فيه. فلا يمكن للأشخاص من ذلك النوع التكيُّف بأريحيَّة مع التنوُّع والارتباك. ولكن في حين أن التَّقِيَّ المجاهد يصل إلى توحُّده بشكل موضوعيٍّ، عن طريق القضاء على الفوضى والانحراف بقوة، فإن التقيَّ المنكفئ على نفسه يصل إلى توحُّده بشكل ذاتيٍّ، تاركًا فوضى العالم كما هي، وصانعًا لنفسه ـ عوضًا عن ذلك ـ عالمًا أصغر يأوي إليه ويزيل الفوضى منه تمامًا. وهكذا، إلى جانب جنود الكنيسة بسجونهم، وحملات فرسانها الاضطهاديَّة Dragonnades، ومحاكم التفتيش، لدينا أيضًا **الانعزال الكنسي fugient**، كما قد يسميه المرء، بصوامعه، وأديرته، وطوائفه. تسعى كلتا الكنيستين السابقتين إلى الشيء نفسه ـ إلى توحيد الحياة[٢٧]، وتبسيط مشهد العالَم أمام الروح. فالعقل ذو الحساسيَّة الشديدة للنزاعات الداخليَّة سيُسقط عنه العلاقاتِ الخارجيَّة واحدة تلو الأخرى، بما أنها تعيق عملية استغراق الوعي في الروحانيات. فبداية سيهجر كلَّ مسببات اللهو، ثم «المجتمع» التقليدي، ثم الأشغال، ثم الواجبات العائليَّة، حتى يصل أخيرًا إلى العزلة التامَّة، مع تقسيم اليوم إلى ساعاتٍ يقوم في كلٍّ منها بأفعالٍ دينيَّة محدَّدة، وهذا هو الشيء الوحيد الذي يمكنه تحمُّله. إن حياة القديسين هي تاريخٌ من التخلِّي المتتالي عن التعقيدات، وإسقاط كل أشكال الاتصال بالحياة الخارجيَّة واحدًا تلو الأخر للحفاظ على نقاء النغمة الجُوَّانيَّة[٢٨].

---

(٢٧) حول هذا الموضوع أحيل إلى كتاب السيد ميورسير murisier الموسوم بـ«أمراض العاطفة الدينيَّة» (Les Maladies du Sentiment Religieux, Paris, 1901)، والذي يرى فيه أن تحقيق الوحدة الجُوَّانيَّة هو الباعثُ الرئيس للحياة الدينيَّة بأكملها. لكن **كل** الاهتمامات القيمية القوية، الدينية أو اللادينية، توحِّد العقل وتميل إلى إخضاع كل شيء لطوعها. ويمكن للمرء أن يستنتج من صفحات الكتاب أن هذا الوضع سمةٌ خاصَّة بالدين، وأنه يمكن للمرء تجاهُل المحتوى المادي تقريبًا، عند دراسة الدين. لكني على ثقة من أن كتابي هذا سيقنع القارئ بأن الدين يمتلك الكثير من المحتوى المادي المميز، والذي هو أكثر أهميةً من أي شكل سيكولوجيٍّ عام. لكن على الرغم من نقدي هذا، أجد كتاب ميورسير كتابًا نافعًا جدًّا.

(٢٨) مثال: «في بدايات الحياة الجُوَّانية للخادم [زويزه]، وبعد أن طهَّر روحه بشكل صحيحٍ =

تقول راهبة صغيرة لرئيسها: «أليس من الأفضل ألّا أتكلّم على الإطلاق خلال ساعة الاستجمام، حتى لا أتعرض - من خلال الكلام - لخطر الوقوع في خطيئةٍ قد لا أكون واعيةً بها؟»[٢٩]. وحتى إذا ما بقيت تلك الحياة اجتماعيَّة بأي شكلٍ من الأشكال، فإنه يلزم على أصحابها اتِّباع قاعدة سلوكٍ واحدة متطابقة دائمًا. وعندها يشعر المتعصِّب للطهارة الدينيَّة، وهو محاط بكل هذه الرتابة، بأنه نظيفٌ وحرٌّ مرةً أخرى. إن دقَّة تطابق الأفراد الذي تحافظ عليه بعض المجتمعات الطائفيَّة، سواء أكانت رهبانيَّة أم لا، هي أمر لا يمكن تصوره تقريبًا بالنسبة إلى الرجل العادي في العالَم الدنيوي. إن الزيَّ، واللغة، والساعات، والعادات تصبح قوالبَ نمطيَّةً تمامًا، وليس هناك شكٌّ في أن بعض الأشخاص تهيئهم طبيعتهم الفطريَّة لأن يجدوا في مثل هذا الثبات راحةً ذهنيَّةً لا تُضاهى.

ليس لدينا الوقت لتقديم أمثلة؛ لذلك سأكتفي بحالة القديس لويجي غونزاغا Louis of Gonzaga (١٥٦٨ - ١٥٩١) بوصفه نموذجًا للمغالاة في التطهُّر. وأعتقد أنكم ستوافقون معي على أن هذا الشابَّ قد قضى على كل تعلُّق بالحياة الخارجيَّة التي قد تعارض حياته الجُوَّانيَّة إلى حدٍّ لا يمكننا الإعجاب به دون تحفُّظ. يقول كاتب سيرة حياته إنه في سنِّ العاشرة:

«أُلهم بتكريس عذريته لمريم أمِّ الإله؛ لأنه سيكون أحلى هدية ممكنة لها. وعلى الفور، نذر عفَّتَه الدائمة بكل الحماسة التي كانت لديه، وهو مبتهج القلب، ومتَّقد بالحبِّ. قبلت مريم تَقْدِمَة قلبه البريء، وحصلت له من الربِّ - كتعويضٍ - على نعمةٍ خارقة، وهي ألَّا يشعر طوال حياته بأقل لمسة إغراء تنافي فضيلة الطهارة. كانت هذه نعمة استثنائيَّة بالفعل، فنادرًا ما

= بواسطة الاعتراف، حدَّد لنفسه - في عقله - ثلاث دوائر ليحبس نفسه بداخلها، باعتباره تحصينًا روحيًا. كانت الدائرة الأولى هي صومعته، وكنيسته، وجوقة الإنشاد الديني. عندما يكون بداخل هذه الدائرة، يبدو لنفسه أنه في أمانٍ تامٍّ. وكانت الدائرة الثانية هي الدير بأكمله حتى بوابته الخارجيَّة. وكانت الدائرة الثالثة والأبعد هي البوابة نفسها، وهنا كان من الضروري أن ينتبه بشدَّة. وعندما يخرج من هذه الدوائر، يبدو له أنه يواجه نفس محنة الحيوانات البريَّة عندما تترك جُحْرها، وتحدق مخاطر الاصطياد بها، ومن ثَمَّ تكون في حاجةٍ إلى كل مَكْرِها ويقظتها». انظر:

The Life of the Blessed Henry Suso, by Himself, translated by KNOX, London, 1865, p. 168.

(٢٩) Vie des premières Religieuses Dominicaines de la Congrégation de St. Dominique, à Nancy; Nancy, 1896, p. 129.

مُنِحَت حتى للقديسين أنفسهم، والأعجب من ذلك أن لويجي كان يقضي وقته دائمًا في البلاط وبين الصفوة، حيث تكون الأخطار محدقةً والفرص متكرِّرة على نحوٍ غير معتاد. صحيح أن لويجي قد أظهر منذ طفولته المبكِّرة نفورًا فطريًّا تجاه أي شيء قد يكون نجسًا أو غير عُذْرِيٍّ، وحتى تجاه العلاقات بين الرجال والنساء أيًا كان نوعها. لكن ما جعل الأمر أكثر إثارةً للدهشة، وخاصةً منذ أن تعهَّد بهذا النَّذْر، شعوره بأنه من الضروري اللجوء إلى مثل هذا العدد من الوسائل لحمايته من أدنى خطر قد يهدِّد عذريته التي كرسها. قد يفترض المرء أنه إذا كان هناك من يمكنه الاكتفاء بالاحتياطات العادية، المنصوص عليها لجميع المسيحيين، فمن المؤكَّد أنه سيكون لويجي. لكن لا! بل ذهب في ذلك ـ كما في إماتته لشهوات الجسد ـ إلى أبعد مما ذهب غالبية القديسين في استخدام الوسائل الوقائية والدفاعية، وفي الفرار من أقل المناسبات خطرًا، ومن كل تهديدٍ محتمل. فهو الذي تمتَّع بحمايةٍ استثنائيَّة إلٰهيَّة ولم يقع في الغواية قطُّ، كان يأخذ خطواته بحسبان كما لو كان مهددًا من كل جانبٍ بالخطر. ومن ثمَّ لم يرفع عينيه قطُّ، عندما كان يمشي في الشوارع، أو عندما يكون وسط جماعته. ولم يكتفِ فقط بتجنُّب أي عملٍ مع الإناث بشكل مُوَسْوسٍ أكثر من ذي قبل؛ لكنه نبذ كلَّ المحادثات وكلَّ أنواع الترفيه الاجتماعي معهنَّ، رغم أن والده حاول إشراكه في تلك المناسبات؛ إلا أنه بدأ مبكِّرًا جدًّا في تعريض جسده البريء إلى كل أنواع التقشُّف»(٣٠).

وفي سنِّ الثانية عشرة، نقرأ عن هذا الشاب أنه: «إذا ما أرسلتْ إليه والدته، عن طريق الصدفة، إحدى وصيفاتها برسالة، لم يكن يسمح لها قَطُّ بالدخول عليه؛ بل يستمع إليها من خلال بابٍ مفتوحٍ بالكاد، ثم يأمرها بالانصراف على الفور. ولم يعجبه أن يكون بمفرده مع أمّه، سواء على المائدة أو في محادثة؛ وعندما ينسحب باقي مرافقيه، يتعلّل بأي ذريعةٍ لكي ينسحب هو أيضًا... كان يتجنَّب معرفة العديد من السيدات المرموقات من أقاربه، ولو حتى بالنظر؛ وقد أبرم مع والده معاهدةً تقضي بتنفيذ كل ما يطلبه والده عن طيب خاطرٍ ومن دون إبطاء، شريطة أن يعفيه من جميع الزيارات إلى سيدات» (المرجع نفسه، ص٧١).

(٣٠) MESCHLER's Life of Saint Louis of Gonzaga, French translation by LEBRĪQUIER, 1891, p. 40.

وعندما كان في السابعة عشرة من عمره، انضمَّ لويجي إلى تنظيم اليسوعيين[٣١]، رغمًا عن توسلات والده المنفعلة، بما أنه كان وريثًا لبيت أمراء. وعندما تُوفي والده في العام اللاحق، اعتبر لويجي فَقْدَه بمثابة «اهتمام خاص» يوليه له الربُّ، وكتب إلى أمِّه الثكلى رسائلَ تحتوي على نصائح منمَّقة، وكأنها من مرشد روحيٍّ. وسرعان ما أصبح راهبًا جيدًا لدرجة أنه إذا سأله أحدٌ عن عدد إخوته وأخواته، كان عليه أن يفكِّر ويحصيهم قبل الردِّ. سأله الأب يومًا عمَّا إذا كانت ذكرى عائلته تحزنه أبدًا، وكان جوابه الوحيد على ذلك هو: «أنا لا أفكِّر فيهم أبدًا إلا عندما أصلي من أجلهم». لم يره أحدٌ قَطُّ وفي يده زهرة أو أي شيء معطَّر قد يسرُّه. بل على العكس، كان يبحث في المستشفى عن أكثر الأشياء إثارةً للاشمئزاز، وبلهفة يخطف ضمادات القرح، وما إلى ذلك، من أيدي رفاقه. كان يتجنَّب الأحاديث الدنيويَّة، ويحاول على الفور تحويل كل محادثة إلى موضوع دينيٍّ، وإلا لزم الصمت. كان يرفض بشكل منهجيٍّ ملاحظة محيطه. فعندما طُلِبَ منه في أحد الأيام إحضار كتابٍ من على مقعد رئيس الكهنة في قاعة الطعام، كان عليه أن يسأل عن مكانٍ جلوسه؛ لأنه في الأشهر الثلاثة التي كان خلالها يأكل الخبز هناك، حرص على حماية عينيه من ملاحظة تفاصيل المكان. وفي أحد الأيام، خلال فترة الراحة، بعد أن نظر بالصدفة إلى أحد رفاقه، لام نفسه على خطيئته الخطيرة المنتهكة للحياء. كان يلزم الصمت باعتباره حافظًا من خطايا اللسان، وكانت أكبر كفَّارة له هي الحد الذي وضعه رؤساؤه على كفاراته الجسديَّة. كان يسعى وراء الاتهامات الباطلة والتوبيخات الظالمة باعتبارها فرصًا للتواضُع؛ ومن شدَّة طاعته، أنه عندما نفدت أوراق زميله في الغرفة، وطلب منه ورقةً، لم يشعر أنه حرٌّ في إعطائها له من دون إذن الرئيس الذي كان يحل محلَّ الله وينقل أوامره.

لا يمكنني إيجاد أي أنواع أخرى من الثمار غير ثمار قداسة لويجي هذه. لقد تُوفي في عام ١٥٩١، في عامه التاسع والعشرين، ويُعرف في الكنيسة بأنه شفيع الشباب. وفي اليوم المخصَّص للاحتفال به في تقويم

---

(٣١) يثني في دفتر ملاحظاته الصبياني على الحياة الرهبانيَّة لخلوِّها من الخطيئة، ولكنوزها الأبديَّة، التي تمكِّننا من إحراز «الجدارة في نظر الله مما يجعله مدينًا لنا إلى الأبد».

Loc. cit., p. 62.

القديسين، يُحاط المذبح المكرّس له في إحدى كنائس روما «بالزهور المرتَّبة بذوقٍ رائع، ويمكن رؤية كومة من الرسائل عند قاعدة المذبح، كتبها الشباب والشابات إلى القديس، وموجَّهة إلى (الجنَّة). ومن المفترض أن تُحرق دون قراءتها إلا من قِبل القديس لويجي نفسه، الذي سيجد فيها التماسات فريدة في هذه الخطابات الصغيرة للغاية؛ فإذا كانت مربوطةً بشريطٍ أخضر، فهي معبِّرة عن الأمل؛ وإذا كان الشريط أحمر، فهي ترمز للحب»، إلخ[٣٢].

سيعتمد حكمنا النهائيُّ على قيمة حياةٍ كهذه ـ إلى حدٍّ كبير ـ على تصوُّرنا لله، وعلى نوع السلوك الأكثر إسعادًا له حين تمارسه مخلوقاته. لم تهتم كاثوليكية القرن السادس عشر كثيرًا بالاستقامة الاجتماعيَّة، ولم تعتقد أن تَرْكَ العالم إلى الشيطان بينما يكتفي المرء بإنقاذ روحه هدفٌ مُخْزٍ ومشينٌ. أما اليوم، فالمساعدة في الشؤون الإنسانيَّة العامَّة، سواء أكانت أمرًا صحيحًا أم خاطئًا، هي نتيجة لإحدى تلك الطفرات الدنيويَّة في

---

(٣٢) Mademoiselle Mori, a novel quoted in HARE's Walks in Rome, 1900, i. 55.

لا أستطيع مقاومة إغراء الاستشهاد بحالةٍ أخرى من حالات التطهُّر بالعزلة من كتاب ستاربَك، ص٣٨٨، يقول:

«إن علامات الشذوذ التي يُظهرها الأشخاص المقدَّسون تحدث بشكل متكرِّر. فهم لا ينسجمون مع الآخرين، وفي كثيرٍ من الأحيان يقطعون أية علاقة بالكنائس التي يعتبرونها دنيويَّةً، ويصبحون شديدي الانتقاد للآخرين، ويهملون التزاماتهم الاجتماعيَّة والسياسيَّة والماليَّة. وكمثالٍ على هذا النوع: كان هناك امرأة في الثامنة والستين من عمرها، أجرى المؤلف دراسةً خاصَّة عنها. لقد كانت عضوة في واحدة من أنشط الكنائس وأكثرها تقدمًا في جزء مزدحم من مدينة كبيرة. وصفها كاهنها بأنها وصلت إلى المرحلة الانتقادية. لقد نما لديها أكثر فأكثر شعور بعدم التعاطف مع الكنيسة؛ فانحصر ارتباطها بالكنيسة مؤخرًا في مجرَّد حضور اجتماع الصلاة، حيث كانت رسالتها الوحيدة هي لوم الآخرين وإدانتهم بسبب أنهم يعيشون على مستوى دينيٍّ منخفض. في النهاية، انقطعت عن كل الكنائس. ولقد وجدها المؤلف تعيش بمفردها في غرفة صغيرة في الجزء العلويِّ من منزلٍ متنقل رخيص، بعيدة كل البُعْد عن كل العلاقات الإنسانيَّة، ولكنها كانت تبدو مبتهجةً في تمتُّعها بنعمها الروحيَّة الخاصَّة. كانت تشغل وقتها بكتابة كتيبات تشرح كيفية التَقَدُّس ـ صفحة تلو صفحة من الجذل الحالم. وتبيَّن أنها واحدةٌ من مجموعة صغيرة من الأشخاص الذين يدعون أن الخلاص ككلٍّ ينطوي على ثلاث خطوات بدلًا من اثنتين؛ ليس التحوُّل الديني والتَقَدُّس فحسب، وإنما يجب أن تكون هناك خطوة ثالثة، وهو ما يسمونه «الصلب» أو «الفداء الكامل»، والذي يبدو أن علاقته بالتقدُّس تشبه علاقة التقدُّس بالتحوُّل الديني. لقد حكت لي كيف قالت لها الروح القُدس: «توقفي عن الذهاب إلى الكنيسة. توقفي عن حضور اجتماعات القداسة. اذهبي إلى غرفتك الخاصَّة وسأعلمك». إنها تعترف بعدم اهتمامها بالكليات، أو الوعَّاظ، أو الكنائس؛ وإنما تهتمُّ فقط بسماع ما يقوله الربُّ لها. بدا وصفها لتجربتها متسقًا تمامًا؛ هي سعيدة وراضية، وحياتها مُرضية لها تمامًا. في أثناء الاستماع إلى قصتها الخاصَّة، كان من السهل نسيان أنها قصَّةُ شخصٍ لم يستطع العيش بانسجامٍ مع رفاقه».

المشاعر الأخلاقيَّة التي تحدثت عنها، والتي يتم اعتبارها عنصرًا أساسيًّا في الشخصيات ذات الجدارة والاستحقاق؛ وأن يكون المرء نافعًا في الشأن العام أو الخاص صار يُعَدُّ أيضًا نوعًا من الخدمة الإلٰهيَّة. كان اليسوعيون الأوائل - لا سيما المبشرون منهم، أمثال: كسفاريوس، وجان بريبيوف Brébeuf، وإسحاق يوجس Jogues - أصحابَ عقولٍ موضوعيَّة، فحاربوا بطريقتهم من أجل رفاهية العالَم. لذا فإن حياتهم تلهمنا إلى اليوم. ولكن عندما يكون العقل - كما هو الحال عند لويجي - صغيرًا كرأس الدبوس، ويثمِّن تصورات إلٰهيَّة على القدر نفسه من الصغر؛ فإن النتيجة - وبغضّ النظر عن بسالته التي استعرضناها - تكون أمرًا منفِّرًا بالجملة. إن الطهارة - وكما رأينا في هذا الدرس العمليّ - **ليست** هي الشيء الوحيد الضروري؛ ومن الأفضل أن تقترن الحياة بالعديد من علامات السير في الوحل، بدلًا من خسارة جدواها في بذل جهودها للبقاء نقيَّةً بلا بُقْعةٍ واحدة.

لنعُد إلى بحثنا في مظاهر الغلوِّ الديني، ولننتقل الآن إلى الإفراط في العطف والإحسان. هنا تضطر القداسة لمواجهة الاتهام القائل بأنها ترعى الأشخاص عديمي الكفاءة، وتربِّي الطفيليات والمتسولين. «لا تُقاوِمُوا الشَّرَّ»[٣٣]، و«أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ»، هذه هي المبادئ القُدسيَّة التي يجد أهل الدنيا صعوبةً في الحديث عنها دون استياء. فهل هم على حقٍّ، أم أن القديسين هم مالكو النطاق الأعمق من الحقيقة؟

إن الإجابات البسيطة مستحيلةٌ هنا. فإذا كان للمرء أن يشعر بتعقُّد الحياة الأخلاقيَّة، وبغموض الطريقة التي تتشابك فيها الوقائع والمُثل العليا على الإطلاق، فسيشعر بذلك هنا أكثر من أيِّ مكانٍ آخر.

إن السلوك المثالي هو علاقةٌ بين ثلاثة أطراف: الفاعل، ومقاصد الفعل، والمتلقون للفعل. ولكي يكون السلوك - بصورةٍ مجرَّدة - مثاليًّا، يجب أن تكون هذه الأطراف الثلاثة: النيَّة، والتنفيذ، والتلقي؛ متلائمةً مع بعضها البعض. فأفضل نيَّة ستفشل إذا جرى تنفيذها بوسائل خاطئة أو وجهت نفسها إلى المتلقي الخطأ. ومن ثمَّ يلزم على الناقد أو المقدِّر لقيمة

---

(٣٣) متَّى ٥: ٣٩. (المترجمان)

السلوك ألا يقصر تقييمه على نيَّة الفاعل فقط عن العنصرين الباقيين في عملية التنفيذ. وبما أنه لا توجد كذبة أسوأ من الحقيقة التي يسيء سامعوها فهمها، فإن الحجج العقليَّة، ومناشدة الشهامة، والتماس التعاطف أو العدالة، تكون محض حماقة عندما نكون بصدد التعامل مع التماسيح والأفاعي البشريَّة. فثقة القديس قد تجعله يسلِّم العالم إلى العدوِّ ببساطة، وقد يقطع التزامه بعدم المقاومة حبلَ حياته.

يخبرنا هربرت سبنسر أن سلوك الرجل المثالي لن يظهر بشكل مثاليٍّ إلا عندما تكون البيئة مثاليةً: فهو لا يتكيَّف مع البيئات المتدنِّية. يمكننا إعادة صياغة ذلك بأن نقرَّ وديًّا بأن السلوك القُدسيَّ سيكون أكمل السلوكيات الممكن تصوُّرها في بيئة جميع أفرادها قديسون بالفعل؛ ولكن عندما يكون في بيئةٍ تحتوي على القليل من القديسين، والكثير من الشخصيات التي على النقيض تمامًا منهم، فإنه لن يتكيَّف معها. إذن يجب أن نعترف صراحةً ـ باستخدام الحسِّ التجريبي الجمعي وتحيُّزاتنا العمليَّة العادية ـ أن فضائل التعاطف، والإحسان، وعدم المقاومة، ربما قد تجلَّت ـ وغالبًا ما تجلَّت ـ في العالم الواقعيِّ على نحوٍ مفرط. ولقد استغلتها قوى الظلام بشكل منهجيٍّ. إن التنظيم العلمي الحديث للجمعيات الخيريَّة هو مجرَّد نتيجة لفشل إعطاء الصدقات. وتاريخ الحكم الدستوري كله هو شرح لمزايا مقاومة الشر، ولمزايا أنه إذا «لَطَمَكَ أحَدٌ عَلَى خَدِّكَ الأيمَنِ»، فلا تقدِّم له الخدَّ الآخر؛ بل رُدَّ إليه اللطمة.

ولعلكم توافقون على ذلك في العموم، بما أنكم ـ وعلى الرغم من الإنجيل، ومن الكويكرز، ومن تولستوي ـ تؤمنون بمكافحة النار بالنار، وبإسقاط مغتصبي السلطة، وبحبس اللصوص، وإبعاد الصعاليك والنصَّابين.

لكن على الرغم من ذلك، فإنكم متأكِّدون ـ كما أنا متأكِّد ـ أن العالم إذا ما اقتصر على هذه الطرق المتشدِّدة، والقاسية، والعنيفة حصرًا، حيث لا يوجد من يسارع إلى مساعدة الشخص أولًا ثم يسعى لاحقًا لمعرفة ما إذا كان يستحقُّ المساعدة أم لا، حيث لا يرغب أحدٌ في مسح الخطايا التي وقعت في حقِّه من باب الإشفاق على الشخص المخطئ، حيث لا يكون أحدٌ مستعدًّا للانخداع في كثيرٍ من الأوقات بدلًا من العيش في ريبة دائمًا،

حيث لا يبتهج أحدٌ بمعاملة الأشخاص بعاطفةٍ وعفويةٍ بدلًا من قواعد الاحتراز العامَّة؛ سيكون العالَم مكانًا أسوأ بكثير مما هو عليه الآن، سيكون مكانًا غير صالح للعيش... ستُزال البركة العذبة لأمنية أن تصبح القاعدة الذهبيَّة[٣٤] شيئًا اعتياديًا في الواقع، ليس في الماضي وإنما في يوم مستقبليٍّ ممكن بطريقة ما، من منظور تخيلاتنا بشكل كامل.

قد يكون القديسون، الذي يعيشون بهذه الطريقة، مع إفراطهم في اللطف البشري ـ نبويين. بل لقد أثبتوا نبوتهم في العديد من المرات. فبمعاملتهم لمن لاقوهم على أنهم ذوو قيمة، بغضِّ النظر عن ماضيهم، وبغضِّ النظر عن كل المظاهر، قد حفزوهم على أن **يكونوا** ذوي قيمة بالفعل، وحَوَّلوهم ـ على نحو إعجازيٍّ ـ بواسطة نموذجهم الوهَّاج وبتحدِّي توقُّعاتهم.

من وجهة النظر هذه، قد نعترف بأن الإحسان البشري الذي نجده عند جميع القديسين، والفائض الكبير منه الذي نجده عند بعضهم هو قوةٌ اجتماعيَّة خلَّاقة حقيقيَّة، تسعى إلى جعل درجة من الفضيلة أمرًا واقعًا، والتي تظن هذه القوة وحدها أنها ممكنةٌ. فالقديسون هم صانعو الخير، وخالقوه، ومُكثِروه. إن إمكانات تطوُّر النفوس البشريَّة لا يمكن سبر أغوارها. فقد لُطِّفَ وحُوِّلَ وجُدِّدَ كثيرٌ من الذين بدت صلابتهم عصيَّةً على التغيير عبر طرقٍ أدهشتهم أكثر مما أدهشت المراقبين لهم، لدرجة لا تمكننا من التيقُّن مسبقًا من أن خلاص أي إنسانٍ عن طريق الحبِّ هو أمرٌ ميؤوس منه. ليس لنا الحقُّ في اعتبار التماسيح والأفاعي البشريَّة كائناتٍ ذات طبائع ثابتة غير قابلة للعلاج. فنحن لا نعرف تعقيدات الشخصيَّة، ولا الحرائق العاطفيَّة المشتعلة، ولا الجوانب الأخرى للشخصيَّة المتعدِّدة الأوجه، ولا موارد المنطقة اللا ـ شعوريَّة. منذ فترة طويلة جعل القديس بولس أسلافنا على درايةٍ بفكرة أن كل الأرواح مقدَّسة. فقد قال إنه يجب علينا ألا نيأس من أحدٍ؛ لأن المسيح قد مات من أجلنا جميعًا من دون استثناء. ويعبِّر هذا الاعتقاد في القدسيَّة الجوهريَّة لكل إنسانٍ عن نفسِه اليومَ في كل أنواع

(٣٤) هي قاعدة أخلاقيَّة موجودة في معظم الأديان والثقافات، إن لم يكن جميعها، والتي تقول: «عامل الآخرين كما تحب أن يعاملوك». (المترجمان)

العادات الإنسانيَّة والمؤسسات الإصلاحيَّة، وفي النفور المتزايد من عقوبة الإعدام ومن الوحشيَّة في العقاب. والقديسون ـ بإفراطهم في اللطف البشري ـ هم الحاملون العظماء لشعلة هذا الاعتقاد، هم رأس الحربة، قاشعو الظلام. مثل القطرات اليتيمة المتلألئة في ضوء الشمس التي قذفتها موجةٌ عاتية في طوفان، فهم يمهّدون الطريق ويبشّرون به. لكن لأن العالم لم يتوافق معهم بعدُ، فإنهم غالبًا ما يبدون فيما يتعلّق بشؤونه سخفاء تمامًا. ومع ذلك، هم مخصّبو العالم، وباعثو الحياة والحركة في إمكانات الخير فيه، والتي من دونهم كانت ستظل خاملةً إلى الأبد. فمن المستحيل أن نظلَّ وضعاء عندما يمرون بنا. إن الأمر أشبه بحريق يشعل آخر؛ ومن دون إظهارهم لتلك الثقة المفرطة في قيمة البشر، لظلَّ بقيَّتُنا حبيسي الكساد الروحي إلى الأبد.

إذا نظرنا في الأمر بشكل سطحيٍّ ولحظيٍّ، سيبدو أن القديس يهدر لُطْفَه ويصبح الضحيَّة المغفَّلة لحماسِهِ الخيري، لكن الوظيفة العامَّة لإحسانه هي ـ على الرغم من ذلك ـ حيويَّة وضروريَّة في عملية التطوُّر الاجتماعي. فإذا كان للأمور أن ترتقي لأعلى، فلا بدَّ أن يكون هناك شخصٌ ما مستعدٌّ لاتخاذ الخطوة الأولى، ولتحمُّل مخاطر ذلك. لا يمكن لأيِّ شخصٍ غير راغبٍ في الإحسان، غير راغبٍ في عدم المقاومة كما يدعو القديس دومًا، تحديد ما إذا كانت هذه الأساليب ستنجح أم لا. وعندما تنجح، فإنها تنجح بقوةٍ أكثر من الإجبار أو الاحتراز الدنيوي. إن الإجبار يدمِّر الأعداء؛ وأفضل ما يمكن قوله عن الاحتراز هو محافظته على مكتسباتنا في أمان. لكن عدم المقاومة، عندما يكون ناجحًا، يحوّل الأعداء إلى أصدقاء، ويجدِّد الإحسان المحسَن إليهم. إن هذه الطرق القُدسيَّة ـ كما قلتُ سابقًا ـ هي قوى خلَّاقة؛ ويجد القديسون الحقيقيون في الاستثارة الراقية، التي يمنحهم إياها إيمانهم، سلطةً وجاذبيةً تجعلهم قوى لا يمكن مقاومتها في المواقف التي لا يستطيع ذوو الطبيعة الضحلة خوضها من دون الاستعانة بالاحتراز الدنيوي. هذا البرهان العملي على إمكان تجاوُز الاحتراز الدنيوي بأمانٍ هو هدية القديس السحريَّة للجنس البشري(٣٥). ليس فقط أن رؤيته لعالمٍ أفضل

---

(٣٥) تفيض الحياة التبشيرية المنهِكة بأمثلة على التركيبة الناجحة بين انعدام المقاومة والسلطة =

تعزينا عن الصيغ السائدة والجَذْبِ الروحي؛ ولكن حتى عندما نعترف بشكل عامٍّ بأنه غير قادرٍ على التكيُّف مع بيئته، فإنه يحوِّل بعض الأشخاص ويهديهم، ويحسن بخدماته تلك البيئة. إنه خميرةٌ فعَّالة للخير، وناقلٌ بطيء للنظام الأرضيّ إلى واحدٍ أكثر سماويةً.

وفي هذا الصدد، تكون الأحلام الطوباويَّة بالعدالة الاجتماعيَّة التي ينغمس فيها العديد من الاشتراكيين والأناركيين المعاصرين، وعلى الرغم من عدم قابليتها للتطبيق وعدم تكيُّفها مع ظروف البيئة الحالية، مشابهةً لاعتقاد

= الشخصيَّة. فعلى سبيل المثال، حافظ جون ج. باتون John G. Paton، في جزر نيوهبريدز New Hebrides، بين آكلي لحوم البشر الميلانيزيين الوحشيين ـ على حياةٍ ساحرةٍ بفضل هذه التركيبة. فعندما تصبح الأمور على المحك، لا يجرؤ أحدٌ على النيل منه. وأظهر المتحوِّلون من أهل الجزيرة ـ تأثُّرًا به ـ فضيلة مماثلة: «أحد رؤسائنا، الممتلئ بالرغبة، التي أشعلها فيه المسيح، في السعي وراء الآخرين وإنقاذهم، أرسل إلى رئيس محليّ يبلغه أنه هو وأربعة من الحضور سيزورونهم يوم السبت ليحدثوهم عن إنجيل الربّ يهوه. لكن أتى الردُّ الصارم برفض زيارتهم، وتهديد أي مسيحيٍّ يقترب من قريتهم بالموت. ردَّ رئيسنا برسالة محبة، يخبرهم فيها بأن يهوه قد علَّم المسيحيين أن يردوا الشر بالخير، وأنهم سيذهبون إليهم دون أي سلاح ليخبروهم بكيفية مجيء ابن الإله إلى العالم وموته لكي يبارك وينقذ أعداءه. لكن الرئيس الوثني ردَّ بشكل صارم وفوريٍّ مرةً أخرى: (سنقتلكم إذا جئتم). وفي صباح يوم السبت، التقى الرئيس المسيحي وأربعة من رفاقه خارج القرية بالرئيس الوثني، والذي ناشدهم وهدَّدهم مرةً أخرى. لكن الرئيس المسيحي قال:

«لقد أتينا إليكم دون أسلحة حرب! لقد أتينا فقط لنحدثكم عن يسوع. نحن نعتقد أنه سيحمينا اليوم».

«وبينما كانوا يواصلون مسيرتهم بثباتٍ نحو القرية، بدأت الرماح تنهال عليهم. تفادوا بعضها، بما أنهم جميعًا من المحاربين البارعين، باستثناء واحد فقط، وصدوا بعضها بأيديهم العارية حرفيًّا، ودفعوها جانبًا بطريقة لا تُصدَّق. بدا أن الوثنيين قد صُعِقوا من اقتراب هؤلاء الرجال منهم دون أسلحة حرب، ومن عدم رميهم بالرماح التي استطاع المسيحيون إمساكها، بعد أن رماهم الوثنيون بما يسميه الزعيم القديم «سَيْل الرماح»، فتجمدوا من المفاجأة. ونادى رئيسنا المسيحي، بينما كان هو وزملاؤه ينتظمون في ما بينهم على أرض القرية العامَّة، قائلًا:

«هكذا يحفظنا يهوه. لقد أعطانا كلَّ رماحكم! كنَّا قديمًا سوف نرميكم بها ونقتلكم. لكننا الآن نأتي، ليس للقتال وإنما للحديث عن يسوع. لقد غيَّر قلوبنا المظلمة. إنه يطلب منكم الآن أن تضعوا جانبًا كلَّ أسلحتكم الأخرى، وأن تسمعوا ما يمكننا إخباركم به عن محبَّة الإله، أبينا العظيم، الإله الحي الوحيد».

«شعر الوثنيون بالخشوع والرهبة بشكل تامٍّ. ونظروا لهؤلاء المسيحيين وكأن هناك شخصًا غير مرئيٍّ يحميهم. فاستمعوا لأول مرة إلى قصة الإنجيل والصليب. وأمهلنا العمر لنرى ذلك الرئيس وكل قبيلته جالسين في مدرسة المسيح. وربما لا توجد جزيرة في تلك البحار الجنوبية، من بين كل تلك التي فتحها المسيح، يمكن أن نروي عنها أعمالًا بطوليَّة مماثلة من جانب المتحوِّلين». انظر:

JOHN G. PATON, Missionary to the New Hebrides, An Autobiography, second part, London, 1-890, p. 243.

القديس في وجود مملكة السماء. إنها تساعد على كَسْرِ حِدَّة صلابة الوضع السائد، وتكون بمثابة خمائر بطيئة لنظامٍ أفضل.

ولننتقل الآن إلى الموضوع التالي وهو الزهد، الذي أظن أنكم مستعدون لاعتباره فضيلةً عُرضةً للغلوِّ والإفراطِ من دون تقديمي لأيِّ حجَّة على هذا. إن التفاؤل وتَهذيب الخيال الحديث ـ وكما قلت سابقًا ـ قد غيَّرا موقف الكنيسة من إماتة الجسد، فاليوم يبدو لنا أمثال زويزه أو القديس بطرس الألكانتاري(٣٦) Peter of Alcantara أشبه بالمحتالين المأساويين أكثر من كونهم رجالًا عاقلين يثيرون فينا الاحترام. إننا نتساءل إذا كانت النزعات الجُوَّانيَّة سليمةً بالفعل، فما الحاجة إلى كل هذا العذاب، هذا الانتهاك للطبيعة الجسديَّة البرانيَّة؟ إنها تجعل من هذه الطبيعة البرانيَّة أمرًا خطيرًا ومهمًّا للغاية. فكلُّ من تحرَّر بحقٍّ من الجسد سيعتبر الملذات والآلام، والوفرة والحرمان، على القدر نفسه من عدم الأهمية والخطورة. وحينها

(٣٦) تخبرنا القديسة تريزا في سيرتها الذاتيَّة أن القديس بطرس (الترجمة الفرنسية، ص٣٣٣)، «روى لي أنه قضى أربعين سنةً لا ينام إلا ساعة ونصف الساعة في اليوم، وأن أكبر مشقَّة كان يعانيها في التقشُّف في البدء كانت التغلُّب على النعاس؛ ولهذا كان دائمًا إمَّا جاثيًا على ركبتيه وإمَّا منتصبًا على قدميه. وكان يرقد ـ حين يرقد ـ جالسًا، مسندًا رأسه إلى خشبة مثبتة في الحائط. ما كان يستطيع أن يضطجع حتى لو أراد أن يفعل؛ لأن طول حجرته ـ كما هو معروف ـ ما كان يزيد على أربعة أقدام ونصف القدم. وطوال هذه السنين ما اعتمر [قلنسوته] قَطُّ، أكانت الشمس محرقة أو المطر مدرارًا، وما انتعل ولا ارتدى ثوبًا ناعمًا، بل كان يتدثَّر مِسحًا دون شيء آخر يلامس جسده، مِسحًا أضيق ما يستطاع احتماله، وفوقه معطف من القماش عينه. كان يقول لي إنه حين يشتدُّ البرد كان ينتزع المعطف عنه ويدع باب الحجرة ونافذتها مفتوحين، ثم يرتدي المعطف ويغلق الباب ليرضي جسمه فيرتاح على شيء من الدفء. كان من عادته أن يتناول كل ثلاثة أيام طعامًا. وسألني عمَّا يثير عجبي في هذا الحال، قائلًا إنه سهلٌ على من يتعوَّده. قال لي أحد رفاقه إنَّه كان يقضي أحيانًا ثمانية أيام لا يذوق طعامًا. . . بلغ فقره وإماتته أقصى مبلغ في شبابه. فقد أخبرني أنه حدث له أن أمضى سنواتٍ ثلاثًا في أحد أديار رهبانيته دون أن يتعرف إليه إلا من صوته؛ لأنه ما كان يرفع نظره أبدًا، وهكذا ما كان يعرف الذهاب إلى حيث كان الواجب يقتضي ذهابه إلا أن يسير في إثر إخوانه الرهبان. هكذا كان يسير أيضًا في الدروب. ما نظر إلى امرأة قطُّ في سنين عديدة. وكان يقول لي: «سيان عندي أن أرى أو لا أرى». إلا أنه كان طاعنًا في السنِّ حين تعرفت إليه، وبلغ من الهزال أقصاه فبدا كأنه مصنوعٌ من جذور الشجر. وكان إلى هذه القداسة كثير البشاشة، قليل الكلام، إلا أن يُطرح عليه سؤال. كان عذبَ الحديث؛ لأنه كان متوقِّد الذهن، وأسبغت نعمة الله على كلامه سِحْرًا لا يوصف».

[تريزا الأفيلية، المؤلفات الكاملة، كتاب السيرة، نقله إلى العربية أنطوان سعيد خاطر، الرهبانية الكرملية في لبنان، بيروت، ١٩٩١، طبعة ثانية منقحة، ص٢٢٥ ـ ٢٢٦، بتصرف يسير للغاية. (المترجمان)]

يمكنه تجربة المتع دون أن يخشى من أن تفسده أو تستعبده. وكما تقول القصيدة الهندوسية البهاغافاد ـ غيتا Bhagavad-Gita، وحدهم الذين يحتاجون إلى نَبْذِ الأعمال الدنيويَّة هم من يزالون متعلِّقين بها جُوَّانيًّا. فإذا كان المرء غير متعلِّق حقًّا بثمار الأعمال الدنيويَّة، سيتمكَّن من مخالطة العالم باتزانٍ. لقد استشهدت في إحدى المحاضرات السابقة بمقولة القديس أوغسطين اللا ـ ناموسية: إذا كنت تحب الله بالقدر الكافي، يمكنك أن تتبع نزوعاتك بأمان [إن لم تفعل شيئًا سوى أن تحبَّ الإلٰه، فيمكنك أن تفعل كما ترغب]. ومن حِكم المتصوف الهندي راماكريشنا Ramakrishna (١٨٣٦ ـ ١٨٨٦): «من يختلج قلبه وتدمع عينُه بمجرَّد ذكر اسم هاري Hari [براهمان]، لا يحتاج إلى أيِّ ممارسة تعبُّديَّة»[٣٧]. وبوذا، وهو يشير إلى ما أسماه «الطريق الوسط ـ The middle way»، أمَرَ تلاميذه بالامتناع عن كِلَا التطرفين: الإفراط في إماتة الجسد والإفراط في الرغبة والتمتُّع، فالأول وهميٌّ وبلا قيمة تمامًا كالثاني. كما قال إن الحياة المثالية الوحيدة هي الحكمة الجُوَّانيَّة، التي تجعل كلَّ الأشياء على القدر نفسه من عدم الأهمية بالنسبة إلينا، ومن ثَمَّ تؤدي إلى الراحة، إلى السلام، إلى النرفانا[٣٨].

ومن ثَمَّ نجد أنه كلما تقدَّم القديسون الزهَّاد في السنِّ، وكلما ازدادت خبرة مرشدي الضمير، أظهروا ـ عادةً ـ ميلًا إلى تقليل التشديد على بعض ممارسات إماتة الجسد الخاصَّة. ولقد تبنَّى المعلِّمون الكاثوليك دائمًا القاعدة التي تقول بما أن الصحَّة ضروريةٌ لتحقيق الكفاءة في أعمال الخدمة الإلٰهيَّة، فلا يجب التضحية بها في سبيل إماتة الجسد. ويجعل التفاؤل العام والعقليَّة ـ الصحيَّة عند الدوائر البروتستانتية الليبرالية ـ إلى يومنا هذا ـ من إماتة الجسد في ذاتها أمرًا منفِّرًا لنا. فلم يَعُد باستطاعتنا الآن التعاطُف مع الآلهة القاسية، وغدت الفكرة القائلة بأن الإلٰه قد يبتهج برؤية مشاهد المعاناة التي ينزلها الإنسانُ بنفسِه فكرةً بغيضةً. وبعد كل ذلك، من المرجَّح أن تكونوا مستعدين لاعتبار الميل العام إلى الزهد أمرًا مَرَضِيًّا، ما لم يتبيَّن أن له منفعةً بالنسبة إلى بعض الأفراد.

لكنني أعتقد أن النظر في المسألة برمتها بشكل أكثر تفصيلًا ودقَّة،

---

(٣٧) F. MAX MÜLLER: Ramakrishna, his Life and Sayings, 1899, p. 180.

(٣٨) OLDENBERG: Buddha; translated by W. HOEY, London, 1882, p. 127.

والتمييز بين النيَّة الحسنة العامَّة الكامنة وراء الزهد وعدم جدوى بعض الأعمال الزهديَّة المعيَّنة، من شأنه أن يغيِّر حكمنا السلبي عليه. وذلك لأن الزهد في معناه الروحاني ليس سوى جوهر فلسفة «المولودين مرتين». إنه يرمز ـ على نحوٍ صادقٍ وإن كان ضعيفًا بلا شكٍّ ـ إلى الاعتقاد في وجود عنصر فساد حقيقيٍّ في هذا العالم، لا يمكن تجاهله أو تفاديه؛ وإنما يجب مواجهته بصورة مباشرة والتغلُّب عليه بالْتِماس موارد الروح البطوليَّة، وإبطاله وتطهير العالم منه بواسطة المعاناة. وفي مقابل هذا الرأي، ترى النسخة المتفائلة للغاية من فلسفة «المولودين مرة» أنه بوسعنا التعامل مع الشرِّ عن طريق تجاهله عوضًا عن مواجهته. تخيَّل أن شخصًا أسعفه الحظّ ونجا من قدرٍ كبيرٍ من الشرِّ في شخصه الخاص، بفضل صحته وظروفه الجيدة، وأنه يتعامى عن وجود هذا الشر الموجود في الكون الأوسع خارج تجربته الخاصَّة، فسيكون قد تخلَّص حينها منه بشكل تام، وسيتمكَّن من خوض غمار الحياة بسعادة على أساس العقليَّة ـ الصحيَّة. لكننا رأينا في محاضراتنا عن السوداويَّة كم أن هذا الأمر عرضةٌ للزوال بالضرورة. وعلاوة على ذلك، إنها مقتصرة على الفرد فقط؛ فتترك الشرَّ الموجود خارجه، غير مُعالجٍ وغير مكفولٍ في فلسفته.

لا يمكن لأيِّ محاولة مثل هذه أن تكون حلًا **عامًا** للمشكلة؛ وبالنسبة إلى عقول متجهِّمة قاتمة، تشعر فطريًا أن الحياة لغز مأسويٌّ، فإن هذا التفاؤل يشكِّل تجنبًا ضحلًا أو تهرُّبًا خسيسًا من المشكلة. إنه يقبل ـ بدلًا من الخلاص الحقيقي ـ بما هو محض حظ شخصي حسن عارض، بما هو مجرَّد صدع يمكن الإفلات من خلاله. فيترك العالم كله دون مساعدة، يتركه في قبضة الشيطان. إن الخلاص الحقيقي ـ كما يصرُّ معشر المولودين مرتين ـ يجب أن يُحقَّق عالميًا. يجب مواجهة الألم، والخطأ، والموت والتغلُّب عليهم من خلال استثارة أعلى، وإلا فإن لدغتهم ستظل موجودةً بالتأكيد. فلو أخذ المرء في اعتباره حقيقة انتشار أشكال الموت المأساويَّة في تاريخ هذا العالم ـ التجمُّد، والغرق، والدفن حيًا، والوحوش البريَّة، والرجال الأشرار، والأمراض البشعة ـ لن يتمكَّن ـ على ما يبدو لي ـ من مواصلة مسيرة ازدهاره الدنيوي من دون أن يشكَّ في أنه قد لا يكون داخل اللعبة من الأساس، وفي أنه لا يملك زمام المبادرة.

حسنًا، هذا هو بالضبط ما يراه مذهب الزهد؛ وبالتالي هو يأخذ بزمام

المبادرة طواعيةً. فيقول إن الحياة ليست مهزلةً ولا كوميديا مرحةً، وإنما هي شيء يجب عبوره في ثياب الحداد، آملين أن يطهِّرنا طَعْمُه المرُّ من حماقتنا. إن الجموح والبطولة هما - في واقع الأمر - أجزاء متجذِّرة تمامًا في هذه الحياة، لدرجة أنه لا يمكن لأيِّ إنسانٍ مفكِّر اعتبار العقليَّة - الصحيَّة فقط لا غير - بتفاؤلها العاطفي - حلًّا جادًّا. إن العبارات المنمَّقة، والدافئة، والمريحة لا يمكن لها أن تكون إجابةً شافيةً على أحجية السفنكس(٣٩).

في هذه الملاحظات، أعتمد فقط على حدس البشر المشترك عن الواقع، والذي اعتبر العالم دومًا مسرحًا للبطولة بالأساس. نشعر بأن سِرَّ الحياة الأسمى مُخَبَّأ في البطولة. ولا نتسامح مع أي شخصٍ لا يتحملها في أيِّ منحًى من المناحي. لكننا، على الناحية الأخرى، نعظِّم إلى الأبد الشخص الذي هو على استعدادٍ للموت في سبيل القضية التي اختارها، بغضِّ النظر عن أوجه الضعف التي قد يعاني منها هو، ونعظِّمه أكثر إذا ما عانى موته بشكل بطوليٍّ. فرغم أن هذا الشخص قد يكون أدنى منَّا شأنًا في هذا المنحى أو ذاك، فإننا إذا كنَّا نتمسَّك بالحياة، بينما هو قادر على «طرحها بعيدًا مثل زهرة»، كما لو كان غير مهتم بها على الإطلاق، فسنعتبره - وعلى نحوٍ عميق - أعظم منَّا فطريًّا. يشعر كلٌّ واحدٍ منَّا في دخيلة نفسه بأن عدم اكتراثه الجريء بالحياة كفيلٌ بالتكفير عن كلِّ عيوبنا.

إن اللغز الميتافيزيقي الذي يعترف به الحس الجمعي، والمتعلِّق بأن من يتغذَّى على الموت الذي يتغذَّى على البشر يمتلك الحياةَ الأفضل والأروع ويصبح قادرًا بشكل أفضل على تلبية المطالب السريَّة للكون، هو الحقيقة التي كان الزهد بطلها المخلِص. فيظل لدى حماقة الصليب(٤٠)، التي لا يمكن للعقل تفسيرها، معناها الحيوي الراسخ.

---

(٣٩) تروي الأساطير اليونانية أن سفنكس sphinx، وهو مخلوق أسطوري بجسم أسد ورأس إنسان مثل أبي الهول، كان يحرس مدخل مدينة ثيبا أو طيبة اليونانية، وكان يطلبِ من المسافرين قبل سماحه لهم بالمرور حلَّ الأحجية التي يطرحها عليهم. وكان يلتهم كلَّ من لم يستطع الإجابة عليها. كانت الأحجية في أغلب الروايات هي: «ما هو المخلوق الذي يمشي على أربع أرجل في الصباح، وساقين عند الظهر، وثلاثة في المساء؟»، وقد نجح أوديب في الوصول إلى الحل: «الإنسان»، مما تسبَّب في وفاة السفنكس. (المترجمان)

(٤٠) إشارة إلى رسالة كورنثوس الأولى، ١: ١٨، التي تقول: «فَبِشارَةُ الصَّلِيبِ حَماقَةٌ فِي نَظَرِ الهالِكِينَ، لَكِنَّها قُوَّةُ اللهِ فِي نَظَرِ الَّذِينَ يُخَلَّصُونَ». (المترجمان)

من الناحية التمثيليَّة والرمزيَّة إذن، وبصرف النظر عن الانحرافات التي تركَ العقل غير المستنير الزهدَ يزوغ فيها خلال الأزمنة السابقة، أعتقد أنه يجب علينا الاعتراف بأن الزهد يستقيم مع الطريقة الأعمق للتعامل مع هِبَة الوجود. فالتفاؤل الطبيعاني مجرَّد حلوى للأطفال بالمقارنة. وبالتالي، يبدو لي أن المسار العملي الذي علينا اتخاذه ـ بصفتنا رجالًا متدينين ـ ليس أن نُعْرِضَ عن دافع الزهد، كما يفعل معظمنا اليوم؛ وإنما أن نكتشف له بعض المنافذ التي من شأنها أن تجعل ثمار طريق الحرمان والمشقَّة مفيدةً ونافعةً لنا بشكل موضوعيٍّ. لقد شَغَل الزهد الرهباني القديم نفسه بأفعالٍ مثيرة للشفقة وعديمة الجدوى، أو انتهى بغرورِ الفرد، الساعي لتعزيز كماله الخاص[٤١]. لكن أليس من الممكن التخلُّص من هذه الأشكال القديمة لإماتة الجسد، مع إيجاد قنواتٍ أكثر عقلانيةً لممارسة البطولة التي ألهمت هذه الأشكال؟

على سبيلِ المثال، ألَا تؤدي عبادة الرفاهية الماديَّة والثروة، التي تشكِّل جزءًا كبيرًا جدًّا من «روح» عصرنا، نوعًا ما إلى التخنُّث وعدم الخشونة؟ أليست الطريقة المتعاطفة والمرحة بشكل حصريٍّ والتي يُرَبَّى معظم الأطفال وفقها اليوم ـ المختلفة بشدَّة عن طريقة التعليم التي كانت سائدةً منذ مائة عام، ولا سيما في الدوائر الإنجيليَّة ـ قد تؤدي ـ وعلى الرغم من المزايا العديدة التي تتمتَّع بها هذه الطريقة ـ إلى إنتاج شخصياتٍ ضعيفة خائرة العزم؟ ألا توجد هنا بعض النقاط التي يمكن فيها تطبيق انضباط زهديٍّ مجدَّد ومنقَّح؟

سيعترف الكثير منكم بوجود هذه المخاطر، لكنهم قد يشيرون إلى الألعاب الرياضيَّة، والنزعة العسكريَّة، ومشاريع العمل الفردي والوطني، والمغامرات باعتبارها علاجًا لها. هذه المُثل المعاصرة جديرة بالملاحظة لأنها توجِّه الطاقة نحو معايير الحياة البطوليَّة، بنفس قدر أهمية ملاحظة الطريقة التي يتجاهل بها الدين المعاصر هذه المُثل[٤٢]. فالحروب

---

(٤١) «قد يزول غرور الآخرين، ولكن من الصعب جدًّا زوال غرور القديس إذا تعلَّق بقداسته»، انظر:

Ramakrishna, his Life and Sayings, 1899, p. 172.

(٤٢) قرأت في صحيفة دينية أمريكية: «عندما يدير المرح والأطعمة مثل المحار أو الآيس كريم =

والمغامرات تمنع ـ بالتأكيد ـ المشاركين فيها من معاملة أنفسهم برقَّة شديدة. فهي تتطلَّب جهودًا مدهشة، لا تنفكُّ تتزايد في درجتها ومدتها، لدرجة أن مقياس الدافع يتغيَّر بأكمله. إن الانزعاج والامتعاض، والجوع والبَلل، والألم والبرد، والقذارة والوسخ؛ تكفُّ جميعها عن أن يكون لها أيُّ تأثيرٍ رادِع. يتحوَّل الموت إلى أمر اعتياديٍّ، وتتلاشى قدرته المعتادة على تقييد أفعالنا. ومع إبطال هذه المثبطات المعهودة، تتحرَّر نطاقات من الطاقة الجديدة، وحينها تبدو الحياة وكأنها أُلْقِيَت على مستوى أعلى من القدرة.

وفي هذا الصدد يكْمُن جمال الحرب في تطابقها مع الطبيعة البشريَّة العادية. لقد جعلنا التطوُّر المُتَوَارَث جميعًا محاربين محتملين؛ لذلك فإن أتْفَه الأشخاص وأقلَّهم خطورةً، عندما يُلقى به وسط الجيش في ميدان المعركة، ينفطم عن أي حنانٍ مفرط قد يحمله معه تجاه شخصه الثمين، وقد يتحوَّل بسهولة إلى وحشٍ فاقدٍ للإحساس.

لكن عندما نقارن النوع العسكري من الصرامة الذاتيَّة مع تلك التي لدى القديس الزاهد، فإننا نجد بينهما اختلافًا شاسعًا في كل ظروفهما الروحيَّة.

كتب أحد الضباط النمساويين الألمعيين: «لا يمكن أن يكون مبدأ (أن تعيش وأن تدع غيرك يعيش) أداةً من أدوات الجيش. فازدراء المرء لرفاقه، ولقوات العدو، ولنفسه قبل كل شيء؛ هو ما تطلبه الحرب من كل فرد. ومن الأفضل بكثيرٍ أن يكون الجيش متوحشًا، وقاسيًا، وبربريًا للغاية عن أن يمتلك الكثير من العاطفة، والعقلانيَّة الإنسانيَّة. إذا كان الجنديُّ صالحًا لأن يكون جنديًّا بالفعل، فيجب أن يكون على النقيض تمامًا من الشخص المتأمِّل والمفكِّر. فمقياس صلاحه هو إمكانية استعماله في الحرب. تتطلَّب الحرب، وحتى السلام، معاييرَ أخلاقيةً غريبةً تمامًا. يجلب المجند معه التصورات الأخلاقيَّة العامَّة، والتي يلزم عليه التخلُّص منها في الحرب على الفور. فبالنسبة إليه، فإن النصر والنجاح يجب أن يكونا **كل شيء**. إن أكثر النزعات همجيةً في البشر تعود للحياة مرةً أخرى في الحرب، وهي بالنسبة

= الكنيسةَ، فكُنْ متأكدًا أنها تهرب بعيدًا عن المسيح». وأمثال هذه الحالة ـ إذا جاز لنا الحكم من المظهر الخارجي ـ هي المحنة الحالية لكثير من كنائسنا.

إلى خدمة أغراض الحرب، أمر جيد بشكلٍ لا يقارن»[٤٣].

بالطبع، هذه الكلمات صحيحة حرفيًّا. فالهدف المباشر لحياة الجندي - كما قال الجنرال مولتك - هو الدمار، ولا شيء سوى الدمار؛ ومهما كان العمران الذي قد ينجم عن الحروب فهو أمر بعيد ولا يمتُّ للعسكرية بصلة. وتبعًا لذلك، لا يمكن للجندي تدريب نفسه على أن يكون فاقد الإحساس تمامًا بكل أنواع التعاطف والاحترام المعتادة، سواء تجاه الأشخاص أو الأشياء، التي يتوجَّه لحمايتها. ومع ذلك، تبقى الحقيقة هي أن الحرب مدرسةٌ للحياة الشاقَّة وللبطولة؛ ولأنها منسجمةٌ مع الغريزة البشريَّة الأصليَّة، تصبح هي المدرسة الوحيدة المتاحة حتى الآن عالميًّا. ولكن عندما نسأل أنفسنا بجديَّة عمَّا إذا كانت الحرب، هذه المنظومة العامَّة للإجرام واللا - عقلانيَّة، هي بالفعل حصننا الوحيد ضد التخنُّث، فإننا نفزع من هذه الفكرة؛ مما يدفعنا لأن نفكِّر في الدين الزهديِّ باعتباره حصنًا بديلًا. يسمع المرء عن المكافئ الميكانيكي للحرارة. وما نحتاج الآن لاكتشافه في المجال الاجتماعي هو المكافئ الأخلاقي للحرب: شيء بطولي يخاطب النفوس على مستوى العالم كما تفعل الحروب، ومع ذلك يكون متوافقًا مع ذواتهم الروحيَّة على العكس من الحروب التي تبيَّن أنها غير متوافقة معها. كثيرًا ما فكَّرت في أننا قد نجد في عبادة الفقر الرهبانيَّة القديمة - بغضِّ النظر عن التَحَذْلُق الذي تفشَّى فيها - شيئًا يشبه ذلك المكافئ الأخلاقي للحرب الذي نبحث عنه. أليس الفقر الطوعي هو تلك «الحياة الشاقَّة»، التي لا تحتاج إلى سَحْقِ الشعوب الأضعف؟

إن الفقر هو الحياة الشاقَّة بالفعل - من دون فِرَقِ الموسيقى العسكريَّة أو الزي الموحَّد أو التصفيق الجماهيري الهستيري أو الأكاذيب أو الحشو الكلامي؛ وعندما يرى المرء الطريقة التي يخترق بها جَمْعُ الثروة جيلَنا حتى النخاع باعتباره قيمةً مثاليَّة، يتساءل عمَّا إذا كان إحياء الاعتقاد بأن الفقر هو ممارسةٌ دينيَّة قيِّمة هو «تحوُّل الشجاعة العسكريَّة»، والإصلاح الروحي الذي يحتاج إليه عصرنا بشدَّة.

وبيننا نحن الناطقين باللغة الإنجليزية خاصةً، يجب التغنِّي بالفقر مرةً

(٤٣) C. V. B. K.K Friedens- und Kriegs-moral der Heere. Quoted by HAMON: Psychologie du Militaire professional, 1895, p. xli.

أخرى بجرأة. فلقد أصبحنا نخاف حرفيًا من أن نكون فقراء. ونحتقر أيَّ شخصٍ يختار أن يكون فقيرًا من أجل تبسيط حياته الجُوَّانيَّة وإنقاذها. وإذا لم ينضم إلى معشر المتزاحمين واللاهثين خلف المال، نعتبره بَليدًا ومفتقرًا إلى الطموح. لقد فقدنا القدرة حتى على تخيُّل ما كان يعنيه اعتبار الفقر شيئًا مثاليًا في الأزمنة السالفة: التحرُّر من التعلُّقات الماديَّة، الروح غير المُرْتَشِية، عدم الاكتراث الخشن بالذات، أن يكون ما نضيفه إلى الحياة هو كينونتنا أو ما نفعله وليس ما نملكه، الحق في طرح الحياة بعيدًا في أي لحظة دون التزامات، التناسق الأكثر حركية؛ باختصار، الشكل القتالي الأخلاقي. وعندما نكون نحن الذين يطلق عليهم الطبقات العليا خائفين كما لم يخف أحدٌ على مدار التاريخ من القبح المادي والمشقَّة، وعندما نؤجِّل الزواج حتى نزين بيوتنا ونزخرفها، ونرتعش من فكرة إنجاب طفلٍ لن يكون لديه حساب مصرفيٌّ وسيُحكم عليه بالعمل اليدوي؛ يكون قد حان الوقت لكي يحتجَّ المفكِّرون على هذا الرأي الجبان وغير المتدين.

صحيح أن الثروة تكون أفضلَ من الفقر بقدر ما توفِّر الوقت للغايات المثاليَّة والجهد للأعمال المثاليَّة، ومن ثَمَّ يجب اختيارها بدلًا منه. إلا أن الثروة لا تفعل ذلك سوى في جزءٍ بسيطٍ من الحالات الفعليَّة. بينما في باقي الحالات، تكون الرغبة في كسبِ الثروة والخوف من خسارتها المصدر الرئيس للجُبْنِ والمروِّج الرئيس للفساد. فهناك آلاف الحالات التي لا يسع فيها الرجل المتعلِّق بالثروة إلا أن يكون عبدًا، في حين أن الرجل الذي لا يفزعه الفقر يصبح حرًّا. فكِّروا في القوة التي قد يمنحنا إياها عدم الاكتراث الذاتي بالفقر إذا كنَّا مخلصين لقضايا غير شعبيَّة. لم نعد بحاجةٍ إلى كَفِّ ألسنتنا أو الخوف من التصويت للمرشحين الثوريين أو الإصلاحيين. قد تهبط قيمة أسهمنا الماليَّة، وتتبخَّر آمالنا في الترقية، وتتوقَّف مرتباتنا، وتُغلَق أبواب نوادينا في وجوهنا؛ لكننا ـ في أثناء حياتنا ـ سنشهد للروح بثبات، وسيساعد النموذج الذي قدَّمناه على تحرير جيلنا. نعم ستحتاج القضية إلى تمويل، لكننا خدمها سنكون أقوياء بنفس قدر رضانا الذاتي عن فقرنا.

أوصيكم بالتأمُّل الجاد في هذا الموضوع؛ لأنه من المؤكَّد أن الخوف السائد من الفقر بين الطبقات المتعلِّمة هو أسوأ مرض أخلاقيٍّ تعاني منه حضارتنا.

لقد قلت الآن كل ما يمكنني قوله عن الثمار العديدة للدين كما تتجلَّى في حياة القديسين؛ لذا سأقدِّم مراجعةً موجزةً لها، ومنها أنتقل إلى استنتاجاتي الأكثر عموميةً.

إن سؤالنا ـ لعلكم تتذكرون ـ عمَّا إذا كانت ثمار الدين، كما تتجلَّى في الشخصيَّة القدسيَّة، تصدِّق على الدين وتبرِّره. صحيح أن سمةً أو أخرى من سمات القداسة قد تكون هِباتٍ مِزاجيَّة، موجودةً في الأفراد غير المتدينين. لكن مجموع هذه السمات ـ ككلٍّ ـ يشكِّل تركيبةً دينيَّة؛ لأنه يبدو أنها تتدفَّق من الإحساس بالله بقدر ما تتدفَّق من مركزها النفسي. ومن يمتلك هذا الإحساس بشكلٍ قويٍّ يرى ـ على نحو طبيعيٍّ ـ أن أصغر التفاصيل في هذا العالم تستمدُّ أهميةً لا نهائية من علاقتها مع نظام إلٰهيٍّ غير مرئيٍّ. تعطي فكرة هذا النظام الإلٰهي المرءَ طابعًا من السعادة الأسمى، وثباتًا روحيًا لا يمكن مقارنتهما مع أي شيء آخر. في العلاقات الاجتماعيَّة، تكون فائدة ذلك الشخص نموذجيةً؛ فهو يزخر بدوافع تقديم يد العون والمساعدة للآخرين. ومساعدته هذه تكون جُوَّانيَّة كما هي برَّانيَّة؛ لأن تعاطفه يصل إلى الأرواح كما يصل إلى الأجساد، ويوقد فيها ملكاتٍ لم يكن يتصوَّر أنها موجودةٌ. وبدلًا من أن يضع السعادة حيث يضعها الرجال العاديون؛ أي: في الراحة، يضعها هو في نوعٍ أعلى من الاستثارة الجُوَّانيَّة، التي تحوِّل المضايقات إلى مصادر للابتهاج وتُبطل الحزن. لذلك فهو لا يدير ظهره لأيِّ واجب، مهما قوبلت تأديته له بالجحود؛ وعندما نكون في حاجةٍ إلى المساعدة، يمكننا الاعتماد على القديس بيقينٍ أكثر من اعتمادنا على أيِّ شخصٍ آخر. وأخيرًا، تنقذه عقليَّة التواضع لديه، ونزوعه الزهدي من الادعاءات الذاتيَّة التافهة التي تعوق تواصلنا الاجتماعي الاعتيادي، كما أن طهارته تجعل منه رجلًا نزيهًا جديرًا بالصحبة. البهجة، والطهارة، والإحسان، والصبر، والانضباط ـ هذه هي الفضائل الرائعة، والقديس ـ دونًا عن بقية الناس ـ يُظهرها في أتم صورة ممكنة لها.

لكن وكما رأينا، كل هذه الأشياء مجتمعة لا تجعل القديسين معصومين. فعندما تكون نظرتهم العقليَّة ضيقةً، يقعون في كل أنواع الغلو، أو التعصُّب، أو الاستغراق الثيوباثي، أو تعذيب الذات، أو التزمُّت، أو

الوساوس، أو السذاجة، أو العجز السقيم عن مواجهة العالَم. وبإخلاصه الأعمى للمُثل التافهة التي قد يلهمه بها عقلُه الضيق، يمكن للقديس في موقفٍ ما أن يكون مكروهًا وملعونًا أكثر من الرجل الشهواني السطحي عندما يكون في الموقف نفسه. وبالتالي، يجب ألَّا نحكم على القديس عاطفيًّا فقط، ولا بمعزلٍ عن محيطه؛ وإنما يجب أن نفعل ذلك باستخدام معاييرنا العقليَّة، وبوضعه في بيئته، وبتقدير وظيفته الكليَّة.

لكن فيما يخص مسألة المعايير العقليَّة، يجب علينا الأخذ في الاعتبار أنه من الظلم أن نعزو دومًا ضيق العقل إلى المرء باعتباره رزيلةً؛ لأنه في المسائل الدينيَّة واللاهوتيَّة ربما يستمدُّ المرء هذا الضيق العقلي من الجيل الذي ينتمي إليه. وعلاوةً على ذلك، يجب علينا ألا نخلط بين أساسيات القداسة، تلك العواطف العامَّة التي تحدَّثت عنها، مع عوارضها، تلك القرارات الخاصَّة لهذه العواطف في أيِّ لحظة تاريخيَّة. ففي هذه القرارات، يكون القديسون عادةً مخلصين للأصنام المؤقَّتة لقبيلتهم. فقد كان اللجوء إلى الأديرة بمثابة صنم القبيلة في العصور الوسطى، تمامًا مثل الوضع الحالي اليوم للمشاركة في عمل العالَم هي صنم اليوم. فلو كان القديس فرنسيس أو القديس برنارد أحياء اليوم، لعاشوا ـ بلا شكٍّ ـ حياةً قُدسيَّة من نوعٍ ما؛ لكن هذه الحياة ـ وبلا شكٍّ أيضًا ـ لم تكن لتدفعهم إلى العزلة والاستقالة من العالم. وبالتالي، يجب ألَّا يدفعنا عداؤنا لهذه التجليات التاريخيَّة المخصوصة إلى التخلِّي عن الدوافع القُدسيَّة في طبيعتها الجوهريَّة واستبدالها بلُطْفِ نقَّادها العدوانيين ورِقَّتهم.

إن أكثر النقَّاد الذين أعرفهم عدوانيَّة للدوافع القُدسيَّة هو فريدريك نيتشه Nietzsche (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠). فمقارنته لهم مع العواطف الدنيويَّة التي نجدها متجسِّدة في الشخصيَّة المحاربة الضارية، ينتصر لهذه الأخيرة تمامًا. يجب الاعتراف بأن القديس الفطري لديه شيء غالبًا ما يثير اشمئزاز الشخص الدنيوي الشهواني؛ لذلك سيكون من المفيد النظر في هذه المقارنة على نحوٍ أكثر تفصيلًا.

يبدو أن كراهيةَ الطبيعة القُدسيَّة هي نتيجة سلبيَّة للغريزة المفيدة بيولوجيًّا المتعلِّقة باستحباب السلطة، وتمجيد رئيس القبيلة. فالرئيس هو طاغية

محتمل، إن لم يكن كذلك بالفعل، هو الإنسان الضاري[٤٤]، السيد المستبد. الذي نعترف بدونيتنا أمامه ونتذلّل تحت قدميه. نظرته وحدها تثير جبننا، لكننا نفتخر - في الوقت نفسه - بأن لدينا سيدًا شديد الخطورة مثله. ولا بدَّ أن عبادة البطل الغريزيَّة والخانعة هذه كان لا غنى عنها في الحياة القَبليَّة البدائيَّة. ففي الحروب التي لا نهاية لها التي سادت في تلك الأوقات، كان هناك حاجة ماسَّة للقادة من هذا النوع بهدف بقاء القبيلة. وإذا كانت هناك قبيلةٌ دون قائد، كان هلاكها التامُّ سهلًا للغاية. كان هؤلاء القادة يتمتَّعون دائمًا بضميرٍ مرتاحٍ؛ لأنه كان مندمجًا في داخلهم مع إرادتهم، وأولئك الذين نظروا إلى وجوههم كانوا مفتونين بتحرُّرهم من المقيدات الجُوَّانيَّة بقدر ما كانوا مفتونين بقوتهم البرَّانيَّة.

مقارنة بكلَّابات هذا العالم ذات المناقير والمخالب، يُعَدُّ القديسون حيوانات عاشبة، دواجن الحظيرة الأليفة والوديعة. فهناك قديسون باستطاعتك شد لحيتهم - إذا أردت - مع الإفلات من العقاب. ورجل كهذا، ليس من شأنه أن يثير فينا الافتتان ولا الرعب؛ إن ضميره مليءٌ بالوساوس التي تقيده. إنه لا يذهلنا بحريته الجُوَّانيَّة ولا بقوته البرَّانيَّة؛ وما لم يجد بداخلنا ملكة إعجابٍ مختلفة تمامًا يمكنه استمالتها، فإننا سنتجاوزه بازدراء.

وفي واقع الأمر، فإنه بالفعل يستميل ملكة إعجاب مختلفة. فالطبيعة البشريَّة دائمًا ما تعيد تصوير حكاية الرياح والشمس والمسافر[٤٥]. ويجسد

---

(٤٤) يقدِّم نيتشه تشيزري بورجا Cesare Borgia (١٤٧٥ - ١٥٠٧) كمثالٍ على الإنسان الضاري في كتابه «ما وراء الخير والشر Beyond Good and Evil»، في الفصل الخامس، الشذرة رقم ١٩٧. ومن المعروف أن مكيافيلي قد استوحى تصوراته من شخصيَّة تشيزري في كتابه الأشهر «الأمير». فقد عيَّنه والده البابا إسكندر السادس كاردينالًا، لكن حياة رجال الدين لم تجتذبه كثيرًا، فطلب من والده إعفاءه من الحياة الكنسية، فعينه والده قائدًا للقوات العسكرية البابوية، فأصبح رجلًا عسكريًّا يحلم بتوحيد ممالك إيطاليا في دولة واحدة. ونجح بالفعل في الاستيلاء على شمال إيطاليا بحروبٍ دمويَّة وسياساتٍ ماكرة ومؤامراتٍ خادعة. لكن هزيمته بدأت بموت والده وانتخاب عدوه يوليوس الثاني ليكون البابا الجديد، والذي أفقده قوته تدريجيًّا قبل أن يأمر باعتقاله، مما دفعه للفرار ليموت في أثناء قتاله في إسبانيا. (المترجمان)

(٤٥) إحدى حكايات إيسوب، التي تُدعى «الريح الشمالية والشمس». تقول الحكاية إن الشمس وريح الشمال كانتا تتنافسان حول من منهما كانت الأقوى. ثم اتفقتا على أن الأقوى هو الأسرع في نزع ثياب رجلٍ مسافر. بدأت ريح الشمال تهبُّ بقوةٍ لتطيح بثياب الرجل؛ لكن كلما كانت هباتها أعنف، تَمَسَّكَ الرجل بثيابه أكثر. حتى تعبت وتركت الأمر للشمس. بدأت الشمس تشرق بقوةٍ بكل لهيبها، فلم يتحمَّل الرجل الحرارة، وخلع ثيابه. (المترجمان)

الجنسان هذا النزاع. فالمرأة تحبُّ الرجل بشكل أكثر عاطفيةً كلما أظهر نفسه بشكل أشدَّ عصفًا، ويعصي العالَم حكَّامه أكثر كلما زاد تعنُّتهم وعدم مسؤوليتهم. لكن المرأة بدورها تُخضِع الرجل بسرِّ الرقَّة في الجمال، ودائمًا ما فَتَنَ القديسُ العالَمَ بشيءٍ مماثل. إن البشر لديهم قابلية للتأثُّر والإيحاء في اتجاهين متعاكسين، وتنافُس المؤثرات من كلا الاتجاهين للتأثير في الإنسان لا يتوقف قَطُّ. وفي الأدب، يواصل النموذج القُدسيُّ والنموذج الدنيويُّ الصراعَ الموجود بينهما بالقدر نفسه الحادث في الحياة الواقعيَّة.

بالنسبة إلى نيتشه، لا يمثِّل القديس سوى الخبث والخنوع والذل. إنه العليلُ المحنَّك، والمنحطُّ بامتياز، والرجل ذو الهِمَّة الناقصة، والذي يضع انتشاره وسيادته النوع البشريَّ في خطرٍ. يقول:

«إن المرضى هم أكبر خطر على الأصحاء؛ ليس من الذين هم الأقوى يأتي الويل إلى الأقوياء، بل من الذين هم الأضعف. وبالجملة، ليس الخوف من الإنسان هو بأي حالٍ ما يجدر بنا أن نتمنَّى التقليل منه؛ إذ إن هذا الخوف هو ما يجبر الأقوياء على أن يكونوا أقوياء، وفي بعض الأوقات أن يكونوا مصدرًا للخوف؛ إذ هو ما يحفظ نمط الإنسان السوي منتصبًا. إن ما يدعو إلى الخوف، ما يعمل على نحو أكثر شؤمًا من أي قدر مشؤوم، لن يكون الخوف الكبير؛ بل الاشمئزاز الكبير من الإنسان؛ كما الشفقة الكبيرة على الإنسان ـ ضد الاشمئزاز الكبير من الإنسان! ضد الشفقة الكبرى على الإنسان!... إن المرضى هم الخطر الكبير الآتي من الإنسان: ليس الأشرار ولا «الوحوش الضارية». إن الذين هم منذ أول أمرهم مصابون، مطروحون أرضًا، مكسورون هم الأكثر ضعفًا، وأكثر الذين ينسفون الحياة بين البشر، الذين يسمِّمون ثقتنا بالحياة، بالإنسان، بأنفسنا، ويضعونها موضعَ سؤالٍ كأخطر ما يكون. كيف يفلت المرء من تلك النظرة المشؤومة التي منها يحمل المرء غمًّا ثقيلًا. (هل يمكنني أن أكون أي شخص آخر، هكذا تتحسَّر هذه النظرة: ولكن لا يوجد أدنى أمل في ذلك. أنا هو أنا: كيف أتخلص من نفسي؟ والحال أنني قد سئمت من نفسي). على تربة هذا النحو من الاحتقار للنفس، هذا المستنقع الحقيقي، تنبت كلُّ عشبة ضارة، كلُّ نَبْتة سامَّة، وكلُّ ذلك على نحوٍ جد صغير، جد مستتر، جد خسيس وجد فاتر. هاهنا تدبُّ ديدان الثأر ومشاعر التأثر؛ هاهنا تنبعث رائحة الأسرار وما

لا يمكن الاعتراف به؛ هاهنا ينسج باستمرار شرك المؤامرة الأكثر خبثًا، مؤامرة المتألمين من مصابهم ضد الأسوياء والمنتصرين؛ إن منظر المنتصرين هو هاهنا أمر مكروه ـ كأنما الصحَّة والحلقة السويَّة والقوة والفخر والشعور بالاقتدار هي بعد في ذاتها أشياء شنيعة، ينبغي على المرء أن يعاقب عنها يومًا ما، أن يكفر عنها بمرارة: آه! كم هم في أعماقهم هم أنفسهم جاهزون لذلك؛ لأن ينزلوا العقاب بغيرهم، كما هم بذلك متعطشون لأن يكونوا جلَّادين! ثمة بينهم عدد وافر من الحاقدين الذين يحدوهم حبُّ الانتقام متنكرين في جلابيب القضاة»[٤٦].

إن نفور نيتشه المسكين مَرَضِيٌّ بما يكفي، لكننا نعرف جميعًا ما يعنيه، وهو يعبِّر بشكلٍ جيدٍ عن الصدام بين النموذجين: القديس والرجل الضاري. إن «الرجل القوي» ذا العقليَّة الضارية، الذكر الكبير وآكل لحوم البشر، لا يمكنه رؤية شيء سوى التعفُّن والسقم في لطف القديس وانضباطه الذاتي، فينظر إليه بكراهية خالصة. يدور الخلاف بشكل أساسيٍّ حول محورين: هل سيكون العالم المرئي أم العالم غير المرئي مجالنا الرئيس الذي يلزم التكيُّف فيه؟ وهل يجب أن تكون وسائلنا للتكيُّف في هذا العالم المرئي وسائلَ متَّصِفة بالعدوانيَّة أم بعدم المقاومة؟

هذا الجدال خطير. وبمعنى ما ولدرجةٍ ما يجب الاعتراف بالعالَمين وأخذهما في الاعتبار؛ وفي العالَم المرئي، كل من العدوانية وعدم المقاومة ضروريان. إن المسألة هي تقريبًا مسألة توكيدٍ وتشديدٍ على واحدٍ من العالَمين وعلى واحدةٍ من الوسيلتين. أيهما أكثر مثاليةً: نوع القديس أم نوع الرجل القوي؟

لقد كان يُفترَض قديمًا ـ ولا يزال حتى الآن ـ أنه من الممكن أن يكون هناك ـ وعلى نحو جوهريٍّ ـ نوع مثاليٌّ واحد من الطابع البشري. لقد افتُرِضَ أن نوعًا بعينه من البشر لا بدَّ أن يكون هو النوع الأفضل بشكل

(٤٦) في «جينالوجيا الأخلاق» Zur Genealogie der Moral، المقالة الثالثة، = ١٤، لقد اختصرت، ونقلت إحدى الجمل من مكانها.
[انظر: جينالوجيا الأخلاق، نيتشه، ترجمة فتحي المسكيني، المركز الوطني للترجمة، تونس، ٢٠١٠، ص١٦٨ ـ ١٧٢. (المترجمان)].

مطلق، بغضّ النظر عن منفعته ووظيفته، وبغضّ النظر عن الاعتبارات الاقتصاديَّة [القيمة الوظيفيَّة]. ولطالما كان نوع القديس، ونوع الفارس أو النبيل، من المتنازعين الخصوم لهذه المرتبة المثاليَّة المطلقة؛ وفي المثل الأعلى للأوامر الدينيَّة العسكريَّة امتزج كلا النوعين إلى حدٍّ ما. ولكن وفقًا للفلسفة التجريبيَّة، فإن كلَّ النماذج والمُثل هي مسألة ارتباطات نسبيَّة. فعلى سبيل المثال، قد يكون من العبث المطالبة بتعريف «الحصان المثالي»، طالما أن سحب العربات، والسباقات، والولادة، وحمل الأمتعة؛ تظل كلها بمثابة اختلافات لا غنى عنها في وظائف الخيول. كَحَلٍّ وسط، قد نعتبر أن «الحصان المثالي» هو ما يقوم بكل هذه الوظائف؛ لكنه سيكون أقلَّ شأنًا من أي حصانٍ أكثر تخصصًا، في وظيفة معيَّنة. وعلينا ألَّا ننسى ذلك، في مناقشتنا للقداسة، عندما نسأل عمَّا إذا كانت نوعًا مثاليًا من الطابع البشري. علينا اختبارها وَفْقَ علاقاتها الاقتصاديَّة [القيمة الوظيفيَّة].

وأعتقد أن المنهج الذي استخدمه السيد سبنسر في كتابه «بيانات الأخلاق[٤٧] The Data of Ethics» سيساعد على توكيد رأينا هذا. إن المثاليَّة في السلوك هي مسألةُ تَكَيُّفٍ. فالمجتمع الذي يكون كلُّ أفراده عدوانيين دائمًا سيدمِّر نفسه بالصراع الداخلي، والمجتمع الذي يكون بعض أفراده عدوانيين يجب أن تكون بقيتهم عديمي المقاومة؛ ذلك حتى يكون هناك أيُّ نوع من النظام. وهذا هو التكوين الحالي للمجتمع، وإلى هذا الخليط ندين بالكثير من النِّعم التي نعيش فيها. لكن الأعضاء العدوانيين في المجتمع يميلون دائمًا إلى أن يصبحوا بَلْطجيَّة، ولصوصًا، ونصَّابين؛ ولا يمكن لأحدٍ تصديق أن هذا الوضع الذي نعيش فيه الآن هو الحُكم الألفيّ[٤٨]. من

---

(٤٧) كتاب للفيلسوف هيربرت سبنسر صدر عام ١٨٧٩. وفيه يستكشف مفاهيم السلوك «الجيد» و«السيئ»، وينظر إلى مسألة السلوك من عدَّة جوانب، مثل الجانب الاجتماعي والنفسي والبيولوجي. (المترجمان)

(٤٨) يشبِّه جيمس هنا العصر الذهبي الأخلاقي بفترة الألف عام التي سيحكم فيها المسيح الأرض عند عودته بعد أن يهزم ملاك الربِّ الشيطانَ ويقيِّده. وقد ذُكرت هذه السرديَّة في سفر الرؤيا ٢٠ : ١ ـ ٦، وبالتحديد الآية ٤ التي تقول: «ثُمَّ رَأَيْتُ عُرُوشًا مُنِحَ الْجَالِسُونَ عَلَيْهَا حَقَّ الْقَضَاءِ. وَرَأَيْتُ نُفُوسَ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ الشَّهَادَةِ لِيَسُوعَ وَفِي سَبِيلِ كَلِمَةِ الإِلٰه، وَالَّذِينَ رَفَضُوا أَنْ يَسْجُدُوا لِلْوَحْشِ وَلِتِمْثَالِهِ، وَالَّذِينَ رَفَضُوا عَلَامَتَهُ عَلَى أَيْدِيهِمْ وَجِبَاهِهِمْ، وَقَدْ عَادُوا إِلَى الْحَيَاةِ، وَمَلَكُوا مَعَ الْمَسِيحِ أَلْفَ سَنَةٍ». (المترجمان)

الممكن جدًّا أن نتصوَّر مجتمعًا خياليًّا خاليًا تمامًا من العدوانية، ويعمه التعاطف والعدل ـ أي جماعة صغيرة من الأصدقاء الحقيقيين ستكون بمثابة تجسيد لمثل هذا المجتمع. ولو فكَّرنا فيه بشكل تجريديٍّ، سيكون مثل هذا المجتمع ـ ولكن على نطاقٍ واسع ـ هو الحُكم الألفيّ، حيث كل الأشياء الحسنة متحقِّقة من دون أي صراع. وفي مثل هذا المجتمع الألفيّ سيكون القديس متكيفًا تمامًا. فطرقه السلْميَّة في المناشدة ستكون فعَّالةً مع رفاقه، ولن يكون هناك من يستغل عدم مقاومته. وبالتالي، فإن القديس هو ـ وبشكل تجريديٍّ ـ نوعٌ من البشر أعلى من نوع «الرجل القوي»؛ لأنه قادر على التكيُّف مع أعلى مجتمع يمكن تصوُّره، سواء كان ذلك المجتمع ممكنًا واقعيًّا أم لا. أما الرجل القويُّ فسيميل على الفور لإفساد مثل هذا المجتمع. ومن ثمَّ يصبح هذا المجتمع دونيًّا في كل شيء باستثناء نوعٍ معيَّن من الاستثارة العدوانيَّة، العزيزة على الرجال كما هي الآن.

ولكن إذا انتقلنا من التفكير التجريدي إلى الواقع الفعلي، فسنجد أن القديس قد يكون متكيفًا على نحوٍ جيد أو على نحوٍ سيئ وذلك وفقًا للظروف التي يعيش فيها. وباختصار، ليس هناك حكمٌ مطلق فيما يتعلّق بامتياز القداسة وأفضليتها. يلزم الاعتراف بأنه وفق هذا العالَم، فإن أيَّ شخصٍ يصنع من نفسه قديسًا مطلقًا، عليه أن يكون مستعدًّا لتحمُّل تبعات ذلك؛ إذْ يفعل ذلك على حساب مخاطرته بنفسه. فإذا لم يكن رجلًا كبيرًا بما يكفي، فقد يبدو أكثر ضحالةً وتفاهةً، رغم كل قداسته، مما لو كان قد بقي دنيويًّا[٤٩]. وبناءً على ذلك، نادرًا ما أُدْخِلَ الدين بشكل جذريٍّ في عالمنا الغربي لدرجة أن المتدين المخلص لم يستطع خلطه مع بعض الأمزجة الدنيويَّة. لقد وجد الدين دائمًا رجالًا جيدين يمكنهم اتباع معظم دوافعه، لكنهم كانوا يتوقفون عندما يصل الأمر إلى عدم المقاومة. لقد كان المسيح نفسه شرسًا في بعض الأحيان. ويُظهر أمثال كرومويل، والجنرال الأمريكي ستونوول جاكسون Stonewall Jackson، وجوردون Gordon، أن المسيحيين يمكن أن يكونوا رجالًا أقوياء أيضًا.

---

(٤٩) نعرف جميعًا قديسين حمقى، وهم يثيرون نوعًا شاذًّا من النفور. ولكن عند مقارنة القديسين مع الرجال الأقوياء، يجب علينا اختيار أفراد يشتركون في المستوى الفكري نفسه. الرجل القوي ضعيف العقل، المتجانس في مجاله مع القديس ضعيف العقل، هو البَلْطَجِيّ في الأحياء الفقيرة، أو المشاغب، أو المشاكس. وبالتأكيد يحتفظ القديس بتفوُّقٍ معيَّن على هذا المستوى أيضًا.

كيف يمكن قياس النجاح بشكلٍ مطلق عندما تكون هناك العديد من البيئات والعديد من طرق النظر في التكيُّف؟ الحقيقة أنه لا يمكن قياسه بشكلٍ مطلق قطُّ. فالحكم سيختلف حسب المنظور الذي نتخذه. فمن المنظور البيولوجي كان القديس بولس فاشلًا؛ لأنه قُتل بقطع الرأس. ومع ذلك، فقد تمَّ تكييفه بشكلٍ رائعٍ مع بيئة التاريخ الأوسع؛ فقد كان - أكثر من أيِّ قديسٍ آخر - خميرةً للصلاح في العالم، لقد جذبه إلى اتجاه تسود فيه عادات القداسة بشكل أفضل؛ إذن فهو ناجح، بغضِّ النظر عمَّا قد يكون قدره المباشر السيئ. إن أعظم القديسين، الأبطال الروحيين الذين يعترف بهم الجميع، أمثال فرنسيس، وبرنارد، ولوثر، ولويولا، وويزلي، وتشانينج، ومودي، وجراتري، والقس فيليبس بروكس Phillip Brooks، والممرضة أغنيس جونز Agnes Jones، والراهبة مارغريت هالاهان Margaret Hallahan، والراهبة دورًا باتيسون Dora Pattison؛ كانوا ناجحين منذ البداية. لم يدعوا مجالًا للشكِّ في ذلك منذ ظهورهم؛ فالجميع كان قادرًا على رؤية قوتهم ومقامهم. فشعورهم بالغموض في الأشياء، وشغفهم، وصلاحهم، يشعُّ من حولهم ويوسِّع حدودهم؛ إلا أن أفعالهم تلطِّف مظهرهم الخارجي هذا. إنهم مثل الصور بإطارٍ وخلفيَّة، ويبدو الرجال الأقوياء في هذا العالم بجانبهم وكأنهم في جفاف العصيّ، وقسوة الأحجار.

بطريقة عامَّة إذن، و«في المجمل»[٥٠]، فإن تخلينا عن المعايير اللاهوتية، واختبارنا للدين من خلال الحس العملي الجمعي والمنهج التجريبي، يترك الدين حائزًا على مكانته الشاهقة في التاريخ. ومن الناحية الاقتصاديَّة [القيمة الوظيفيَّة]، فإنه لا غنى عن مجموعة الصفات القُدسيَّة من أجل رفاهية العالم. إن القديسين الكبار هم نجاحاتٌ فوريَّة؛ أما القديسون الأصغر فهم - على الأقل - طلائع ومبشرون، وربما يكونون أيضًا خمائر لنظام دنيويٍّ أفضل. لنكن قديسين إذن، ما استطعنا إلى ذلك سبيلًا، سواء نجحنا في ذلك بشكل جليٍّ وفوريٍّ أم لا. لكن فِي بَيْتِ أَبِي مَنَازِلُ كَثِيرَةٌ[٥١]، ويجب على كل واحدٍ منَّا أن يكتشف لنفسه نوعَ الدين ومقدار

(٥٠) انظر ص٣٧٦ أعلاه.

(٥١) يوحنا ١٤ : ٢. (المترجمان)

القداسة التي تتوافق بالشكل الأفضل مع قدراته ومع ما يشعر أنه نداؤه الباطنيُّ ومهمته الحقيقيَّة. فليس ثمَّة نجاحاتٌ مضمونة ولا مجموعة أوامر محدَّدة قد تُعطَى لأولئك الأفراد، طالما أننا نتبع مناهج الفلسفة التجريبيَّة.

هذا هو استنتاجي حتى الآن. وأعلم أنه سيترك في عقول البعض منكم شعورًا بالدهشة من أن مثل هذه الطريقة طُبِّقَت على هذا الموضوع، وهذا على الرغم من كل تلك الملاحظات التي قدَّمتها حول التجريبيَّة في بداية المحاضرة الثالثة عشرة(٥٢). قد تتساءلون كيف يمكن تقييم الدين، الذي يؤمن بعالَمين وبنظامٍ غير مرئيٍّ، على أساس تكيُّف ثماره مع نظام هذا العالم وحده؟ وقد تصرون على أن حكمَنا يجب أن يعتمد على **حقيقة** الدين، وليس على فائدته. فإذا كان الدين حقيقيًّا، ستكون ثماره جيدةً، حتى لو تبيَّن أنها جميعها تتكيَّف على نحوٍ سيئ مع هذا العالم، ولا تأتي إلا بالمعاناة. إذن فالأمر يرجع ـ بعد كل شيء ـ إلى مسألة حقيقة اللاهوت. وبالتالي، فإن الموقف يزداد تعقيدًا أمامنا؛ ولا يمكننا الهروب من الاعتبارات النظريَّة. وعليه، أقترح مواجهة المسؤوليَّة لدرجة ما. كثيرًا ما كان الأشخاص المتدينون يصرحون برؤيتهم للحقيقة بطريقة خاصَّة، ولكن ليس بشكلٍ مُوَحَّد. وتُعرَف هذه الطريقة باسم التصوُّف Mysticism. وسأشرع الآن في تناول الظواهر الصوفيَّة بشيءٍ من الإسهاب، وسأتناول بعد ذلك ـ ولكن بشكلٍ أكثر اختصارًا ـ الفلسفة الدينيَّة.

---

(٥٢) انظر ص٣٧٦ ـ ٣٨٣ أعلاه.

المحاضرتان السادسة عشرة والسابعة عشرة

التَّصوُّف

لقد أثَرْتُ - مرارًا وتكرارًا - في هذه المحاضرات بعضَ النقاط البحثيَّة التي تركتها مفتوحةً وغير منتهيةٍ على وعدٍ بأن أتناولها تفصيلًا عندما نصل إلى موضوع التصوُّف. وأخشى أن البعض منكم قد ابتسم عندما لاحظ تأجيلاتي المتكرِّرة. ولكن الآن حان الوقت الذي يلزم فيه تناول موضوع التصوُّف بجديَّة، وربط هذه الخيوط المقطوعة معًا. أظن أن المرء قد يعتقد حقًّا في أن جذر التجربة الدينيَّة الذاتيَّة ومركزها موجودان في حالات الوعي الصوفيَّة؛ وبالتالي، فبالنسبة إلينا، نحن الذين اتخذنا من التجارب الذاتيَّة موضوعًا حصريًّا لبحثنا في هذه المحاضرات، يجب أن تشكِّل حالات الوعي الصوفيَّة هذه الفصل الأساسيَّ الذي ينير كلَّ فصول الكتاب الأخرى. والحقيقة، لا أعرف ما إذا كان تناولي للحالات الصوفيَّة سيلقي المزيد من الضوء أم العتمة على الموضوع؛ وذلك لأن تكويني يمنعني من التمتُّع بها بشكل تامٍّ تقريبًا[1]، ومن ثَمَّ لا أستطيع التحدُّث عنها إلا بطريقةٍ غير مباشرة. ولكن على الرغم من أنني مُجْبَرٌ على النظر في الموضوع هكذا من خارجه، فسأكون موضوعيًّا ومتجاوبًا قدر الإمكان؛ وأعتقد أنني سأنجح - على الأقل - في إقناعكم بواقعيَّة هذه الحالات الصوفيَّة للوعي، وبالأهمية التي لا تُضاهى لوظائفها.

---

(١) يقول الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون Henri Bergson (١٨٥٩ - ١٩٤١)، وصديق ويليام جيمس، في كتابه «منبعا الأخلاق والدين The Two Sources of Morality and Religion» الصادر عام ١٩٣٢: «لقد صرَّح وليم جيمس أنه لم يمر بحالاتٍ صوفيَّة، ولكنه أضاف إلى ذلك أنه حين يستمع إلى إنسانٍ عاناها بالتجربة، فإنه يحسُّ في نفسه شيئًا يُرجع صداها. ولعل معظمنا يشعر بمثل هذا». انظر: منبعا الأخلاق والدين، هنري برجسون، ترجمة سامي الدروبي - عبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١، ص٢٦٢. (المترجمان)

بداية إذن، أسأل ماذا تعني عبارة «حالات الوعي الصوفيَّة»؟ وكيف يمكننا فصل تلك الحالات عن الحالات الأخرى؟

غالبًا ما تُستخدم كلمتا «التصوُّف» (mysticism) و«صوفي» (mystical) باعتبارهما مصطلحَيْن استنكاريين إلقاءً على أيِّ رأي نعتبره مبهمًا، وعاطفيًا، وذا دلالةٍ فضفاضة، ومن دون أساس وقائعيّ أو منطقيّ. فبالنسبة إلى بعض الكُتَّاب، فإن «المتصوف» [وفق دلالات اللفظ الغربي الشائعة في ذلك الوقت] هو أي شخص يؤمن بتخاطر الأفكار، أو تحضير الأرواح وعودتها. ومن خلال استخدام تلك الكلمات بهذه الطريقة، فليس لها قيمة تقريبًا: وهناك العديد من المرادفات الأقل التباسًا التي يمكنها التعبير عن هذا المعنى. لذا، وبهدف إبقائها مفيدةً من خلال تقييدها، سأفعل معها ما فعلته مع كلمة «دين»، وأقترح عليكم أربع علاماتٍ فقط، والتي عندما تتوفر في تجربة ما، سيكون وصفنا لها بالصوفيَّة مُبرَّرًا وفق غرض هذه المحاضرات. وبهذه الطريقة سنوفِّر على أنفسنا الجدل اللفظي، وما يصحبه عادةً من اتهاماتٍ متبادلة.

١ ـ اللا ـ وصفية Ineffability: إن أوضح العلامات التي أصنِّف على أساسها حالةً عقليَّة ما بأنها حالةٌ صوفيَّة هي علامة سلبيَّة في واقع الأمر. فصاحب الحالة الصوفية يخبرنا على الفور بأنه لا يمكن التعبير عنها، ولا يمكن وصف مضامينها على نحوٍ مناسبٍ بواسطة الكلمات. ويترتَّب على ذلك، أنه ولمعرفة كنهها لا بدَّ أن تُختبر على نحوٍ مباشر؛ إذ لا يمكن الإخبار عنها أو نقلها للآخرين. ومن هذه الجهة، تكون الحالة الصوفيَّة أشبه بالحالات الشعوريَّة منها بالحالات العقليَّة. فلا يمكن لأحدٍ أن يوضِّح لمن لم يختبر شعورًا معينًا من قبل، كُنْهَ هذا الشعور أو قيمتَه. فلا بدَّ أن يكون لدى المرء أذنٌ موسيقيَّة حتى يتسنَّى له معرفة قيمة سمفونيَّة ما، ولا بدَّ أن يكون المرء قد وقع في الحبِّ بنفسه حتى يتسنَّى له فهم الحالة العقليَّة للعاشق. وإذا ما افتقرنا للقلب المحبِّ أو للأذن الموسيقيَّة، فلن يمكننا فهم الموسيقار أو العاشق بإنصاف، بل حتى من المرجَّح أن نعتبر كلًّا منهما شخصًا ضعيفَ العقل أو سخيفًا. وبالمثل، يجد المتصوِّف أن معظمنا يعامل تجاربه الصوفيَّة بشكل غير منصفٍ وغير كفؤ.

٢ ـ **الطابع العرفاني** Noetic quality: على الرغم من أن الحالات الصوفيَّة تشبه إلى حدٍّ كبير الحالات الشعوريَّة، فإنها تبدو لأولئك الذين يختبرونها حالاتٍ معرفيَّة أيضًا. إنها حالاتٌ من التبصُّر في أعماق الحقيقة التي لم يسبر العقل الاستدلالي[٢] أغوارَها. إنها استناراتٌ وكشوفاتٌ تزخر بالدلالة والأهمية، رغم أن التعبير عنها يظل ممتنِعًا؛ وكقاعدة، تَحمل معها ـ ولوقتٍ لاحقٍ ـ إحساسًا غريبًا بسلطتها.

يسوغ وجود هاتين السمتين في أيِّ حالة وصفها بأنها حالةٌ صوفيَّة، وَفْقَ المعنى الذي أستخدم به هذه الكلمة. لكنَّ ثمَّة سمتين أُخريين أقل تحديدًا، ولكن عادةً ما تملكهما هذه التجارب أيضًا. وهما:

٣ ـ **سرعة الزوال** Transiency: لا يمكن أن تستمرَّ الحالات الصوفيَّة لفترة طويلة. وباستثناء حالاتٍ نادرة، يبدو أن مدَّة نصف ساعة، أو على الأكثر ساعة أو ساعتين، هي الحدُّ الذي عندما تتجاوزه تتلاشى في ضوء النهار العادي. وفي كثيرٍ من الأحيان، عندما تتلاشى يمكن استرجاع طابعها في الذاكرة وإن كان بشكلٍ ناقص؛ ولكن عندما تتكرَّر يُتَعَرَّف عليها؛ ومع التكرار، تصبح عرضةً للتطوُّر المستمر الذي يورث صاحبه شعورًا بالثراء والأهمية الجُوَّانيَّة.

٤ ـ **التلقي السلبي** Passivity: على الرغم من أن مجيء الحالات الصوفيَّة قد يمكن تسهيله بواسطة عملياتٍ إراديَّة أوَّليَّة، مثل تركيز الانتباه، أو بعض الممارسات الجسديَّة، أو عبر طرقٍ أخرى توصي بها كتيبات التصوُّف؛ فإنها بمجرَّد ما تأتي، يشعر المتصوِّف كما لو أن إرادته مُلغاة، وفي بعض الأحيان يشعر كما لو أن قوةً عُليا قد أحكمت قبضتَها عليه واستحوذت عليه بالكامل. وهذه الخاصيَّة الأخيرة تربط الحالات الصوفيَّة

---

(٢) العقل الاستدلالي (discursive intellect): مفهوم كانطي، يشير إلى اكتساب المعرفة بطريقة غير مباشرة بواسطة المفاهيم، وهو نقيض الحدس. ويقول جيمس في كتابه البراجماتية: «كل التفكير الإنساني لا بدَّ وأن يستطرد [يوضع في شكل خطاب استدلاليّ]، فنحن نتبادل الأفكار ونقترض الأدلَّة والتحقيقات، ونحصل عليها بعضنا من بعض بواسطة المعاشرة الإنسانيَّة. ومن ثمَّ فإن أي حقيقة، كل حقيقة، تُبنى وتُقام وتُشيَّد يوميًّا، وتختزن وتتاح لمنفعة كل إنسان وفائدته». ولكن الحكم العام السابق لا ينطبق على الحالات الصوفيَّة. انظر: البراجماتية، وليام جيمس، ترجمة محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨، ص٢٥٢. (المترجمان)

ببعض الظواهر المعيَّنة التي تظهر فيها شخصيَّة ثانويَّة أو بديلة، مثل الكلام التنبؤي، أو الكتابة التلقائيَّة، أو غشية الوساطة الروحيَّة mediumistic trance. ورغم أن هذه الحالات الأخيرة قد تكون واضحةً بجلاء، فإن صاحبها قد لا يتذكَّر - بعد زوالها - أيَّ شيء منها، وقد لا يكون لها أيُّ أهمية بالنسبة إلى حياته الجُوَّانية المعتادة، التي لا تُعَدُّ هذه الحالات سوى مجرَّد انقطاع لها، لو جاز القول. لكن الحالات الصوفية - بحقٍّ - ليست مجرَّد انقطاع على الإطلاق. فدائمًا ما يظل جزء من محتواها باقيًا في الذاكرة، مع شعور عميق بأهميتها. فهي بين أوقات تكرارها تغيِّر الحياة الجُوَّانيَّة لمن يختبرها. ولكن يَصعُب وضع تقسيمات دقيقة في هذه المنطقة؛ إذ نجد فيها جميع أنواع التَّدرُّجات والامتزاجات.

هذه الخصائص الأربع كافية لتمييز مجموعةٍ من حالات الوعي المتمايزة بما يكفي لأن تستحقَّ اسمًا خاصًّا ودراسة متأنِّية. فلنطلق عليها إذن: اسم مجموعة حالات الوعي الصوفيَّة.

ينبغي أن تكون خطوتنا التالية هي التعرُّف إلى بعض الأمثلة النموذجيَّة لهذه الحالات. وغالبًا ما يمرُّ المتصوفون المحترفون في ذروة تطوُّرهم بتجاربَ منظَّمةٍ بشكلٍ متقن، وينظمون فلسفاتٍ تقوم عليها. لكنكم تتذكَّرون ما قلته في محاضرتي الأولى: نصل لأفضل فهم للظواهر عند وضعها داخل سلسلة تشكُّلاتها، فندرسها وهي لا تزال مجرَّد بذرة، وندرسها أيضًا في مرحلة انحلالها بعد فرط نضوجها، ونقارنها مع أقربائها من الحالات المفرطة والناقصة. إن نطاق التجربة الصوفيَّة واسعٌ بشدَّة، أوسع بكثير من أن نغطيه في الوقت المتاح لنا. ومع ذلك، فإن طريقة الدراسة التسلسليَّة هذه ضروريَّة جدًّا لتفسير التجارب الصوفيَّة، ولا غنى لنا عنها إذا ما أردنا حقًّا التوصُّل إلى استنتاجاتٍ في هذا الصدد، والتي يمكن لنا استخدامها. إذن، سأبدأ بالظواهر التي لا تدَّعي امتلاكها لأهمية ودلالة دينيَّة خاصَّة، وسأختم بتلك الظواهر ذات الادعاءات الدينيَّة المغالية.

يبدو أن أبسط أُسس التجربة الصوفيَّة هو ذلك الإحساس العميق بدلالات الحِكْمَة أو الصيغة التي تكتسح المرء أحيانًا. فنصرخ من الاندهاش حينها: «لقد سمعت ذلك يُقال طوال حياتي، لكنني لم أدرك قَطُّ معناه

الكامل حتى الآن». يقول لوثر: «عندما كرَّر راهب زميل في أحد الأيام كلمات العقيدة: (أؤمن بمغفرة الخطايا)[٣]، رأيت الكتاب المقدَّس في ضوءٍ جديدٍ تمامًا، وكأنني أسمعه لأول مرة؛ وشعرت على الفور وكأنني وُلِدت من جديد. كان الأمر وكأنني قد وجدتُ باب الجنَّة مفتوحًا على مصراعيه»[٤]. ولا يقتصر هذا الإحساس بالدلالات الأعمق على القضايا العقلانيَّة. فالكلمات المفردة[٥]، وتجميعات الكلمات، وتأثيرات الضوء في الأرض والبحر، والروائح والأصوات الموسيقيَّة؛ كلها تجلبه عندما يُضبَط العقل بشكلٍ صحيح. يستطيع معظمنا تذكُّر القوة المؤثِّرة بشكل غريب لبعض أبيات القصائد التي قرأناها ونحن صغار، إنها مداخلُ غير عقلانيَّة تسلَّل عبرها لغزُ الواقع، وضراوة الحياة وألمها، إلى قلوبنا فأثارها. ربما أصبحت هذه الكلمات بالنسبة إلينا الآن مجرَّد أسطح ملساء بلا أيِّ تأثير؛ لكن لا يزال الشعر الغنائي والموسيقى يحتفظان بحيويتهما ودلالاتهما بقدر ما يجلبان من تلك الآفاق الغامضة لحياةٍ متواصلةٍ مع حياتنا الخاصَّة، تشير لنا وتجذبنا، ولكنها تتملَّص دائمًا كلما سعينا للإمساك بها. يعتمد كون المرء حيًّا متلقيًا أو ميتًا أصمَّ أمام الرسالة الجُوَّانيَّة الأبديَّة للفنون على حفظِهِ لهذه الحساسية الصوفية، أو فقدانه لها.

---

(٣) عقيدة الرسل Apostles' Creed: هي شهادة تُقال لإعلان المرء عن اعتقاده المسيحي، وتُستخدم في معظم الكنائس باختلافاتٍ طفيفة، ويرجع تاريخها إلى القرن الرابع، وتُنسب تراثيًّا إلى الرسل الاثني عشر. وهذا المقطع المشار إليه يعتمد على الآيات متَّى ٢٦ : ٢٨، التي تقول: «أَنَّ هذَا هُوَ دَمِي الَّذِي لِلْعَهْدِ الْجَدِيدِ الَّذِي يُسْفَكُ مِنْ أَجْلِ كَثِيرِينَ لِمَغْفِرَةِ الْخَطَايَا». (المترجمان)

(٤) إن تأثير عبارة «حكم العالم كله قاطع Securus judicat orbis terrarum» في الكاهن الإنجليزي جون نيومان Newman (١٨٠١ ـ ١٨٩٠) هو مثالٌ آخر. [فهم نيومان هذه العبارة السابقة، التي تُنسب لأوغسطين، على أنها تشير إلى عصمة الكنيسة العالميَّة، فتحوَّل من الإنجليكية إلى الكاثوليكية. (المترجمان)].

(٥) كلمة Mesopotamia [بلاد ما بين النهرين] هي المثال الهزلي الشائع. وصفت لي سيدة ألمانية عجوز رائعة، كانت قد سافرت كثيرًا في أيام شبابها، توقها إلى زيارة مدينة فيلادلفيا، والتي كانت تنطقها مع تشديد الحروف اللينة، التي لطالما كان اسمها الرائع يطارد خيالها. وكان يُقال عن القس الإنجليزي جون فوستر John Foster إن «الكلمات المفردة (مثل chalcedony [العقيق الأبيض])، أو أسماء الأبطال القدامى، كانت تسحره بشدَّة. (في أي وقت كانت كلمة hermit [ناسك] كافية لإدخاله في حالة جذب). كانت كلمات woods وforests [غابات] تولِّد لديه أشدَّ العواطف قوةً»، انظر:

Foster's Life, by RYLAND, New York, 1846, p.٠.

توجد خطوة أوضح لأعلى سلَّم التصوُّف في ظاهرةٍ متكرِّرة للغاية، وهي ذلك الشعور المفاجئ الذي يغمرنا في بعض الأحيان، وبالتحديد شعور المرء بأنه «اختبر ما يحدث حوله من قبل»، كما لو أنه في وقتٍ غير محدَّد من الماضي، كان موجودًا في هذا المكان نفسه، مع هؤلاء الناس أنفسهم، وكان يقول هذه الأشياء نفسها. مثلما يقول الشاعر الإنجليزي ألفريد تنيسون Tennyson (١٨٠٩ ـ ١٨٩٢):

«أيضًا هناك شيء ما أو أظنه،
يلمسني بالإشراقات الصوفيَّة،
كلمحاتٍ من الأحلام المنسيَّة ـ
عما شعرت به، وكأنه كان هنا؛
عن فعلة، لا أعلم مكانها،
بطريقة لا يمكن للغة إعلانها»(٦)

ولقد أطلق الطبيب الإنجليزي السير جيمس كريشتون ـ براون James Crichton-Browne (١٨٤٠ ـ ١٩٣٨) الاسم التقني «الحالات الحُلُمِيَّة dreamy states» على هذه الغزوات المفاجئة للوعي التذكُّري على نحوٍ مبهم(٧). فهي

---

(٦) قصيدة «الصوتان The Two Voices».

وفي رسالة إلى السيد بلود B. P. Blood، يحكي تينيسون عن نفسه قائلًا: «لم يسبق أن كُشف لي شيء من خلال تعاطي المخدرات، ولكن مررت كثيرًا بنوعٍ من الغشية الاستيقاظية ـ أستخدم هذه الكلمات لعدم وجود ما هو أفضل ـ منذ الصبا، عندما كنت وحيدًا تمامًا. كان يحدث هذا الأمر لي من خلال تكرار اسمي لنفسي بصمت، إلى أن تتحلَّل فردانيتي؛ وكأنه من شدَّة الوعي بها، فإنها في لحظة واحدة تتلاشى لتصبح كيانًا لا حدود له، وهذه ليست حالة مشوشة، وإنما هي الأوضح، وأشد الحالات المؤكدة تأكيدًا، ولكنها متجاوزة للكلمات بشكل تامٍّ ـ حيث بدا الموت تقريبًا استحالة مثيرة للضحك من فرط سخافتها ـ فقدان الشخصية (إذا جاز التعبير) لا يبدو أنه هلاك، ولكنه الحياة الحقيقية الوحيدة. أشعر بالخجل من وصفي الضعيف. لكن ألم أقل إن الحالة متجاوزة للكلمات؟».

ويذكر البروفيسور تيندال Tyndall، في رسالة، قول تينيسون التالي عن هذه الحالة: «بحقِّ السماء! لا يوجد أي وهم في هذه المسألة! إنها ليست نشوةً غامضةً، ولكنها حالةٌ من العَجَب المتسامي، ترتبط بالصفاء المطلق للعقل». انظر:

Memoirs of Alfred Tennyson, ii. 473.

(٧) أعادت مجلة ذا لانسيت The Lancet الطبية نشره، في ٦ و١٣ يوليو عام ١٨٩٥، كمحاضرة كافنديش Cavendish Lecture، عن الحالات العقليَّة الحُلُمِيَّة، (London, Baillière, 1895). ولقد كان هناك قدر كبير من النقاشات مؤخرًا بين الأطباء النفسيين. انظر على سبيل المثال: =

تجلب معها إحساسًا بغموض الأشياء وازدواجيتها الميتافيزيقيَّة، وشعورًا بتضخُّم الإدراك الذي يبدو وكأنه يوشك على الاكتمال لكنه لا يكتمل أبدًا. وترتبط هذه الحالات - في رأي الدكتور كريشتون - براون - بالاضطرابات المشوشة والمفزعة التي تصيب الوعي بالذات أحيانًا قبل نوبات الصَّرع[٨]. لكني أعتقد أن هذا الطبيب النفسيَّ الخبير يرى هذه الظاهرة غير الخطرة جوهريًا من منظورٍ قلقٍ على نحوٍ سخيفٍ. إنه يتتبعها نزولًا إلى أسفل السلَّم، إلى أن يصل إلى الجنون؛ أما مسارنا فيتبعها صاعدًا لأعلى السلَّم بشكل رئيس. ويوضِّح هذا الاختلاف بين المنظورين مدى أهمية عدم إهمال أي جزء من ارتباطات الظاهرة؛ لأننا - في واقع الأمر - من يجعل الظاهرة تبدو مثيرةً للإعجاب أو مثيرةً للفزع، وذلك وفقًا للسياق الذي نضعها فيه.

ويمكن رؤية بعض الاستغراقات الصوفيَّة العميقة بعض الشيء أيضًا في حالاتٍ حُلُمِيَّة أخرى. مثل هذه المشاعر التي يصفها الروائي والقس الإنجليزي تشارلز كينجسلي Charles Kingsley (١٨١٩ - ١٨٧٥)، وهي ليست نادرةً بالتأكيد، وخاصةً في سنِّ الشباب، يقول:

«عندما أسير في الحقول، يعتصرني - من حينٍ لآخر - شعور فطريٌّ بأن كلَّ ما أراه له معنى، لو استطعت فقط فهمه. وهذا الشعور بأني محاطٌ بحقائق لا أستطيع استيعابها يصل أحيانًا إلى شعورٍ بروعٍ وانشداهٍ لا يُوصَف... ألم تشعر بأن رؤيتك العقليَّة تعجز عن إدراك روحك الحقيقيَّة، إلا في بعض اللحظات القليلة المقدَّسة؟»[٩].

ويصف الكاتب الإنجليزي جون سايموندز J. A. Symonds (١٨٤٠ - ١٨٩٣) حالةً أكثر تطرفًا بكثير للوعي الصوفي؛ وربما يكون هناك العديد من الأشخاص - أكثر مما نظن - مروا بحالاتٍ مشابهة.

يقول سايموندز: «كنت أشعر - فجأةً - باقتراب هذه الحالة المزاجيَّة

= (BERNARD-LEROY: L'Illusion de Fausse Reconnaissance, Paris, 1898) [هذه الحالة التي يتكلم عنها جيمس هنا قريبة جدًّا مما يُعرف حاليًا - على نطاق واسع - بالـ deja vu. (المراجع)].

(٨) تُعرف هذه الاضطرابات في الطب الحديث بالـ aura، وهي تسبق أحيانًا نوبات الصَّرع والصداع النصفي. (المراجع)

(٩) Charles Kingsley's Life, i. 55, quoted by INGE: Christian Mysticism, London, 1899, p. 341.

وأنا في الكنيسة، أو حينما أكون مع الرفاق، أو حين أقرأ، أو عندما أكون مسترخيًا. كانت تستحوذ على ذهني وإرادتي بشكلٍ لا يُقاوم، وتستمر لمدَّة تبدو لي أبديَّة، ثم تزول في شكل سلسلة من الأحاسيس السريعة التي تشبه الاستفاقة من التخدير. أحد أسباب كرهي لهذه النوعية من الغشية هو عدم قدرتي على وصفها لنفسي. حتى إنني لا أستطيع الآن إيجاد الكلمات التي قد تجعلها مفهومةً. إنها تتألَّف من المحو التدريجي لكن المتسارع للمكان، والزمان، والإحساس، وغيرها من عناصر التجربة التي تشكِّل ما يسرنا تسميته بـ«الذات». وبقدر ما كانت تُمحى عناصر الوعي العادي هذه، بقدر ما كان يشتدُّ الشعور بوجود وعي باطنيٍّ أو جوهريٍّ آخر. وفي النهاية، لم يبقَ شيءٌ سوى الذات الخالصة المطلقة المجرَّدة. وأصبح الكون بلا شكلٍ وبلا محتوى. لكن الذات بقيت، مهيبة في حماستها الواضحة، شاعرة بأشدّ أنواع الشكِّ في الواقع حدَّة، مستعدَّة - كما بدا - لشهود تمزُّق الوجود كما تتمزق الفقاعات، من حولها. وماذا بعد ذلك؟ جاش بداخلي خوف من تبدُّد قادم، قناعة قاتمة بأن هذه الحالة كانت آخر حالات الذات الواعية، إحساس بأنني قد اتبعت الخيط الأخير من الوجود إلى حافة الهاوية، ووصلت إلى مرحلة شهود المايا الأبديَّة[١٠] أو الوهم. وبدأتُ أعود إلى الظروف الاعتياديَّة للوجود الحسيِّ باستعادتي لحاسة اللمس أولًا، ثم بالتدفُّق التدريجي لكن السريع للانطباعات المألوفة والاهتمامات اليوميَّة. وأخيرًا، شعرت مرةً أخرى بأنني بشريٌّ؛ وعلى الرغم من بقاء معنى الحياة لغزًا دون حلٍّ، فإنني كنت شاكرًا لهذه العودة من الهاوية - لهذا الخلاص من الاطلاع الفظيع على أسرار الشكِّ.

تكرَّرت هذه الغشية بوتيرةٍ متناقصةٍ حتى بلغت الثامنة والعشرين من عمري. وتركت في طبيعتي النامية انطباعًا بوهميَّة ولا - واقعيَّة كل العناصر التي تسهم في تكوين الوعي الظاهراتي المجرَّد. وكثيرًا ما سألت نفسي متألِّمًا، بعد استفاقتي من تلك الحالة اللا - شكليَّة لكيانٍ مكشوفٍ وحساسٍ بشدَّة؛ أي: من هذين الوجودين وهم؟ غشية الذات المُتَّقدة، والخاوية، والمتوجِّسة، والمتشكِّكة التي استفقت منها، أم هذه الظواهر والعادات

(١٠) المايا Maya: هي ستار وهم الكثرة والتغيُّر، الذي يغطي حقيقة المبدأ المطلق الواحد الثابت وراء العالم، براهمان. (المترجمان)

المحيطة التي تحجب تلك الذات الجُوَّانيَّة وتبني عوضًا عنها ذاتًا تقليديَّة من اللحم والدم؟ مرة أخرى، هل البشر جزء من حلم ما، من حالةٍ بلا جوهرٍ وشبيهة بالأحلام، والتي لا يدركون لا - جوهريتها إلا في لحظات الغشية الحافلة هذه؟ ماذا سيحدث إذا ما تَمَّ الوصول إلى المرحلة النهائيَّة من الغشية؟»(١١).

في مثل هذه السرديَّة، هناك بالتأكيد شيء موحٍ بالمَرَضِيَّة(١٢). تنقلنا الخطوة التالية على سلَّم الحالات الصوفيَّة إلى عالمٍ قد وسمه الرأي العام والفلسفة الأخلاقيَّة - منذ فترة طويلة - بأنه مَرَضِيٌّ، على الرغم من أن الممارسات الخاصَّة وبعض أنواع القصائد الغنائيَّة الشعريَّة يبدو أنها لا تزال تشهد على مثاليَّة هذا العالم. أتحدَّث هنا عن الوعي الذي تنتجه المسكرات والمخدرات، وخاصةً الخمر. لا شكَّ أن هيمنة الخمر على البشر ترجع إلى قدرتها على تحفيز الملكات الصوفيَّة للطبيعة البشريَّة، التي عادةً ما تُثبَّط على يد الحقائق الباردة والنقد الجاف في ساعة الصحو. إن الصَّحْو يضيِّق، ويميِّز، ويقول لا؛ أما السُّكْر فيوَسِّع، ويوحِّد، ويقول نعم. إنه في الحقيقة المحرِّض الأكبر للإنسان على قول نعم. فهو يأخذ صاحبه من المحيط البارد للأشياء إلى المركز المتوهِّج، ويجعله متوحِّدًا مع الحقيقة. ولا يسعى الجميع خلفه لمجرَّد الرغبة في الانحراف. فهو بالنسبة إلى الفقراء والأُمِّيين، يقوم مقام الحفلات السيمفونيَّة والأدب؛ إنه جزءٌ من الغموض والمأساة الأعمق للحياة، والذي ينفث ويشع ما يبهرنا بروعته عندما يُمنَح للكثير منَّا فقط في المراحل المبكِّرة الخاطفة من عملية السُّكْر التي هي في مجملها تسمُّم مُذِلٌّ. إن الوعي المَخْمُور هو جزءٌ من الوعي الصوفي، ويجب أن يجد رأينا الكامل بشأنه مكانه ضمن رأينا بشأن هذا الكُلِّ الأكبر [الوعي الصوفي].

(١١) H. F. BROWN: J. A. Symonds, a Biography, London, 1895, pp. 29 - 31, abridged.

(١٢) يقول كريشتون - براون بشكل صريح إن «أعلى مراكز الأعصاب لدى سايموندز كانت إلى حدٍّ ما ضعيفة أو متضرِّرة بسبب هذه الحالات العقليَّة الحُلُمِيَّة التي ألحقت به أضرارًا بالغة». ولكن سايموندز كان وحشًا في الكفاءة الدماغيَّة من أوجه عديدة، ولا يقدِّم ناقده أية أسباب موضوعيَّة لرأيه الغريب هذا، باستثناء أن سيموندز كان يشكو أحيانًا - كما يشكو جميع الرجال ذوي الحساسية والطموح - من فتور العزيمة والشَّكِّ في مهمَّة حياته.

عندما يُخفف أكسيد النيتروز والإيثر[١٣]، وخاصةً أكسيد النيتروز، بالقدر الكافي من الهواء، فإنه يحفز الوعي الصوفي بدرجةٍ غير عادية. فتتعدَّد أعماق الحقائق التي تُكشف للشخص المُستنشِق، والتي تختفي، أو تهرب، في لحظة الاستفاقة؛ وإذا بقيت بعض الكلمات، التي تبدو وكأنها كانت تغطيها، فإنها تثبت يقينًا أنها مجرَّد هراء. ومع ذلك، يظلُّ لدى المرء شعور بوجود معنًى عميقٍ كان قائمًا هناك؛ وأنا أعرف أكثر من شخصٍ مقتنعٍ بأن في غشية أكسيد النيتروز يتجلَّى لنا كشف ميتافيزيقيٌّ حقيقيٌّ.

منذ بضع سنوات، سجَّلت عدَّة ملاحظات بنفسي عن هذا الجانب من التخدير بأكسيد النيتروز، ونشرتها[١٤]. في ذلك الوقت، طَبَع أحدُ هذه الاستنتاجات نفسَه في ذهني بمنتهى القوة، ومنذ ذلك الحين بقي انطباعي بحقيقته ثابتًا لا يتزعزع. إن وعينا اليقظ الطبيعي، الوعي العقلاني كما نسميه، هو فقط أحد أنواع الوعي الخاص، في حين أنه تحيط به أشكالٌ محتملة للوعي مختلفة تمامًا، يفصلها عنه مجرَّد أحجبة رقيقة وشفَّافة. وقد نمضي في الحياة من دون الشكِّ في وجودها من الأساس؛ لكن عند التعرُّض للمحفِّز اللازم، ستظهر تلك الأشكال بكل اكتمالها في لحظة، أنماط عقليَّة محدَّدة، يوجد لها على الأغلب مكانٌ ما في مجالات التطبيق والتكيُّف. لا يمكن لأيِّ وصفٍ للكون في كُلِّيته أن يكون نهائيًا إذا لم يأخذ هذه الأشكال الأخرى من الوعي في اعتباره. لكن السؤال هو كيف يمكن أخذها في الاعتبار، بما أنها غير متواصلةٍ مع الوعي العادي على الإطلاق؟ إنها تحدِّد المواقف رغم أنها لا تستطيع صياغة قواعدها، كما أنها تُظهِر مناطقَ جديدةً رغم فشلها في رسم خريطتها. وهي - على أي حالٍ - تمنع الإغلاق المبكِّر لتوصيفاتنا عن الواقع. إذا نظرنا إلى تجاربي الخاصَّة معها، نجد أنها جميعها تتلاقى نحو نوع من التبصُّر الذي لا يسعني إلا أن أعزو إليه دلالة ميتافيزيقيَّة ما. فدائمًا ما تكون فكرته الرئيسة هي الالتئام والتصالح. يبدو الأمر حينها كما لو أن أضداد العالم، التي ينتج تناقضها

---

(١٣) يُعرف أكسيد النيتروز بغاز الضحك (بسبب حالة الابتهاج الذي ينتجها)، والإثير هو داي إيثيل إيثر، وكلاهما كان يستخدم قديمًا كمخدر كليٍّ في العمليات الجراحيَّة. (المراجع)

(١٤) في ملحق مقالة بعنوان «عن بعض أفكار المذهب الهيجلي ON SOME HEGELISMS»، التي نُشِرت في دورية «Mind» الفلسفية الشهيرة عام ١٨٨٢. (المترجمان)

وتصارعها كل صعوباتنا ومشاكلنا، تنصهر معًا في الوحدة. ولا يقتصر الأمر على كونها ـ بوصفها أنواعًا متضادة ـ تنتمي في الأصل إلى الجنس نفسه الذي تنتمي إليه؛ ولكن **أحد هذه** الأنواع، النوع الأنبل والأفضل من بينها، **هو نفسه ذلك الجنس، ولهذا يتشرَّب ويمتصُّ نقيضه بداخله**. أعلم أن هذا قولٌ غامض عندما يُعَبَّر عنه هكذا من منظور المنطق الجمعي السليم، لكنني لا أستطيع الهروب بشكل كامل من سلطته. أشعر كما لو أنه يجب أن يعني شيئًا ما، شيئًا مثل ما تعنيه فلسفة هيجل، فقط لو كان بمقدور المرء أن يحوزه بشكل أكثر وضوحًا. مَنْ لَهُ أُذُنَانِ لِلسَّمْعِ، فَلْيَسْمَعْ(١٥). وبالنسبة إليَّ، فإن الإحساس الجليّ بواقعيَّة هذا المعنى لا يتأتّى للمرء إلا في الحالة العقليَّة الصوفيَّة الاصطناعيَّة [أي بواسطة المخدِّر](١٦).

لقد تحدَّثت قبل قليل عن أصدقاء يؤمنون بالكشوفات التخديريَّة anæsthetic revelation. وهي أيضًا بالنسبة إليهم بمثابة تبصّر واحديّ، يظهر فيه **الآخر** بأشكاله المختلفة وهو مُستوعَب في الواحد.

يقول أحدهم: «في هذه العبقريَّة الكاسحة، نمرُّ ناسين ومنسيين، ومن ثمَّ يكون أي شيء هو الكل، في الإله. فلا يوجد أعلى، ولا أعمق، ولا غير الحياة التي وجدنا فيها. (يبقى الواحد، ويتغيَّر الكُثْرُ ويرحلون)(١٧)، وكلٌّ منَّا **هو** هذا الواحد الذي يبقى... هذه هي الخلاصة النهائيَّة... وبيقينٍ كيقيني في وجودي ـ من حيث إنه جُلُّ اهتمامنا ـ يقين بهيج، بعيدًا عن الازدواج، والتضاد، أو المتاعب، لقد انتصرت في وحدانيتي بأن الإله ليس فوقنا [بل بداخلنا]»(١٨).

---

(١٥) مرقس ٤ : ٩. (المترجمان)

(١٦) هل يوجد قارئ لهيجل يمكنه الشكُّ في أن هذا الحسَّ بالوجود التامّ الذي يستوعب كل غيريته في ذاته، والذي يهيمن على فلسفته كلها، لا بدَّ وأنه قد جاء من سيطرة الأمزجة الصوفيَّة، مثل هذا المزاج الذي أتحدَّث عنه، على وعيه، والتي تبقى في المستوى اللا ـ شعوري لدى معظم الأشخاص؟ فهذا التصوُّر مميز تمامًا للمستوى الصوفي، ومن المؤكَّد أن مهمَّة التعبير عنه قد تيسَّرت لعقل هيجل بواسطة الشعور الصوفي.

(١٧) قصيدة للشاعر الإنجليزي بيرسي بيش شيلي Percy Bysshe Shelley، بعنوان «أدونيس Adonais». (المترجمان)

(١٨) BENJAMIN PAUL BLOOD: The Anæsthetic Revelation and the Gist of Philosophy, Amsterdam, N. Y., 1874, pp. 35, 36.

فظيع جدًّا، فظيع جدًّا»، وكنت أعني أنه لا يمكنني تحمُّل هذا الشعور بخيبة الأمل. ثم ارتميت على الأرض، واستيقظت أخيرًا وأنا مغطى بالدماء، صارخًا في الجراحَين (اللذين كانا خائفين): لماذا لم تقتلاني؟ لماذا لم تدعاني أموت؟ فقط فكِّر في الأمر. أن أشعر بهذه النشوة الطويلة المتجدِّدة دومًا لرؤية الإِلٰه ذاته، بكل طهارة، وعذوبة، وحقيقة، ومحبَّة مطلقة، ثم أن أجد أنه في النهاية لم يُكشف لي شيء، وإنما قد خدعتني الاستثارة المختلَّة لدماغي.

لكن، يظل هذا السؤال قائمًا: هل من الممكن ألا يكون الإحساس الجُوَّاني بالواقع الذي تملَّكني، عندما كان جسدي ميتًا أمام الانطباعات الخارجيَّة، وأمام الإحساس العادي بالعلاقات الماديَّة ـ وهمًا وإنما تجربة حقيقيَّة؟ هل من الممكن أن أكون ـ في تلك اللحظة ـ قد شعرتُ بما قال بعض القديسين إنهم يشعرون به دائمًا: اليقين الإلٰهي الذي لا يمكن البرهنة عليه، ولا يمكن دحضه؟»[١٩].

---

(١٩) Op. cit., pp. 78 - 80, abridged.

أضيف ـ وباختصار أيضًا ـ كشفًا تخديريًّا آخر مثيرًا للاهتمام، أرسل لي صديق من إنجلترا مخطوطة تتحدَّث عنه. صاحبة التجربة امرأة موهوبة، كانت تستنشق غاز الإيثر لعملية جراحيَّة، تقول:

«تساءلتُ عمَّا إذا كنت في سجنٍ وأُعذَّب، وعن سبب تذكُّري أنني قد سمعت مقولة أن الناس يتعلَّمون من خلال المعاناة؛ وفي ضوءِ ما كنت أراه، فإن قصور هذه المقولة أدهشني كثيرًا لدرجة أنني قلتُ بصوتٍ عالٍ: (أن تعاني هو أن تتعلَّم).

بعدها فقدت الوعي مرةً أخرى، وحلمت حلمًا أخيرًا قبل استفاقتي مباشرة. لم يدم سوى بضع ثوانٍ، ولكنه كان أكثر وضوحًا وحقيقيةً من أي شيء آخر بالنسبة إليَّ، على الرغم من أن وصفه بالكلمات قد لا يكون واضحًا.

كان ثمَّة قوة أو كائن عظيم يسافر عبر السماء، كانت قدمه موضوعةً على نوعٍ من البرق مثل عجلة القطار على القضبان، كان البرق مساره. كان هذا البرق مصنوعًا بالكامل من أرواحِ عددٍ لا يُحصى من البشر المتراصين بالقرب من بعضهم البعض، وكنتُ واحدةً منهم. كان يتحرَّك في خطٍّ مستقيم، وكان كلُّ جزءٍ من الخطِّ أو البرق يصل إلى وجوده الواعي قصير الأمد فقط حتى يستطيع التحرُّك. ويبدو أنني كنت تحت قدم الله مباشرةً، واعتقدت أنه كان يصنع حياته من ألمي. ثم رأيت أن ما كان يحاول بكل قوته فعله هو أن يغيِّر مساره، أن يلوي خطَّ البرق الذي كان مربوطًا به، في الاتجاه الذي أراد الذهاب إليه. شعرتُ بمرونتي وعجزي، وأدركتُ أنه سينجح. لواني، محوِّلًا اتجاهه بواسطة ألمي، كان ألمي أشدَّ من كل الآلام التي شعرتُ بها في حياتي، وفي أقصى درجاته حدَّة، عندما مَرَّ، رأيت. فهمت للحظة أشياء نسيتها الآن، أشياء لا يمكن لأحدٍ أن يتذكَّرها ويظل محافظًا على عقله. كانت الزاوية زاويةً منفرجةً، وأتذكَّر أنني عندما استيقظت كنت أعتقد أنه قد جعلها زاويةً قائمةً أو حادةً، كان يجب أن أعاني و«أرى» أكثر، وربما كان يجب أن أموت. =

وبهذا نصل إلى التصوُّف الديني. فسؤال سايموندز يعيدنا إلى تلك الأمثلة، التي تتذكرون استشهادي بها في المحاضرة الثالثة حول واقعيَّة غير المرئي، على الإدراك المفاجئ للحضور الإلٰهي المباشر. فهذه الظاهرة - بشكل أو بآخر - ليست بالظاهرة النادرة.

يقول السيد ترايِن: «أخبرني ضابط، في قوات الشرطة، أعرفه أنه في العديد من المرات عندما يكون خارج الخدمة، وفي طريقه إلى البيت في المساء، يأتي إليه مثل هذا الإدراك الواضح والحيوي لتوحُّده مع هذه القوة اللانهائيَّة، وأن روح السلام اللامتناهي هذه تتملَّكه وتملؤه، حتى يبدو وكأن

= مضى في طريقه، وبدأت أستفيق. في تلك اللحظة مرت كل حياتي أمامي، بما في ذلك كل لحظة ضيقٍ قصيرة لا معنى لها، وفهمتها. كان هذا هو ما يعنيه كل شيء، كان هذا هو العمل الذي ساهم كل شيء في القيام به. لم أرَ غرض الله، لكنني رأيت فقط نيَّته وقسوته التامَّة تجاه وسائله. لم يفكِّر بي أكثر من تفكير الشخص في إيذاء السِّدادة الفِلِّينيَّة عندما يفتح زجاجة النبيذ، أو إيذاء الخرطوشة عندما يطلق النار. ومع ذلك، كان شعوري الأول عند الاستفاقة: (يا رب، أنا لست جديرة Domine non sum Digna)، وجاء مصحوبًا بالدموع لأنني كنت قد رُفعت إلى منصبٍ أكبر من قدري بكثير. أدركت أنني في نصف الساعة التي كنت فيها تحت تأثير الإيثر خدمت الله بشكلٍ أكثر تميزًا ونقاءً مما فعلته في حياتي من قبل، أو مما رغبت في القيام به. كنت وسيلته لتحقيق شيءٍ ما والكشف عنه، شيء لا أعرف ماهيته أو وجهته، كنت كذلك على قدر ما وسعني تحمُّله من المعاناة.

في أثناء استعادتي لوعيي، تساءلت - بما أنني كنت قد تعمَّقت - لماذا لم أرَ شيئًا مما يسميه القديسون محبَّة الله؛ إذ لم أرَ شيئًا سوى قهره. ثم سمعت جوابًا، لم يكن بإمكاني سوى التقاط قوله: (المعرفة والمحبَّة واحد، والمقياس هو المعاناة) - أنقل الكلمات كما أتتني. وبعدها استفقت أخيرًا (إلى ما بدا أنه عالَم الأحلام مقارنة بالواقع الذي كنت أغادره)، ورأيت أن ما يمكن تسميته «سبب» تجربتي هو عملية بسيطة تحت إيثر غير كافٍ، في سرير موضوعٍ في مواجهة نافذة، نافذة مدينة عادية تطلّ على شارع مدينة عادي. لو اضطررت إلى صياغة بعض الأشياء التي لمحتها، فسيكون ذلك على النحو التالي:

الضرورة الأبديَّة للمعاناة وتفويضها الأبدي، والطبيعة المحجوبة لأسوأ أنواع المعاناة وعدم إمكانية وصفها؛ وسلبيَّة العبقريَّة، وكيف أنها وسيلةٌ تُستخدم من دون أي قدرة على المقاومة، فلا تتحرَّك بل تُحرَّك، إنها تفعل ما يجب عليها فعله؛ واستحالة الاكتشاف من دون دفع الثمن؛ وأخيرًا شدَّة المعاناة التي يدفعها «الرَّائي» أو العبقري مقابل ما يحرزه جيله. (يبدو وكأنه شخصٌ يبذل كلَّ حياته ليجني ما يكفي لإنقاذ مقاطعة من المجاعة، وعندما يترنح عائدًا، وهو يموت راضيًا، يحضر مائة ألف روبية ليشتري الحبوب، يرفع الربُّ المائة ألف روبية، ويُسقِط روبية واحدة ويقول: «هذا ما قد تقدِّمه لهم، هذا ما كسبته لهم. أما الباقي فهو لي»). لقد أدركت أيضًا بطريقة لا يمكن نسيانها، أن ما نراه أكثر بكثير مما يمكننا إثباته.

وهلم جرًّا! قد تبدو لك هذه الأشياء أوهامًا، أو بديهيات؛ لكن بالنسبة إليَّ هي حقائق مظلمة، والقدرة على صياغتها حتى في مثل هذه الكلمات قد مُنِحت لي بفضل حلم إيثري».

قدميه بالكاد يمكن أن تظلَّا على الرصيف، لقد أصبح وثَّابًا ومبتهجًا جدًّا بسبب تدفُّق هذا المَدِّ بداخله»[٢٠].

ويبدو أن بعض جوانب الطبيعة لها قدرة غريبة على إيقاظ مثل هذه المزاجات الصوفيَّة[٢١]. فمعظم الحالات اللافتة للنظر التي جمعتها قد حدثت في الأماكن الطبيعيَّة المفتوحة. ولقد خلَّد الأدب هذه الحقيقة في العديد من المقاطع شديدة الجمال. المقطع التالي، على سبيل المثال، من يوميات الكاتب السويسري هنري إميل Henri Amiel (١٨٢١ ـ ١٨٨١):

«هل ستأتيني مرةً أخرى تلك الاستغراقات الحالمة الخلَّابة التي كانت تأتيني أحيانًا في الأيام الخوالي؟ مرة، في أحد أيام شبابي، عند الشروق، وأنا جالس بين أطلال قلعة فوسيغني Faucigny؛ ومجددًا في الجبال، تحت شمس الظهيرة، فوق لافي Lavey، وأنا مستلقٍ أسفل شجرة حيث زراتني

---

(٢٠) In Tune with the Infinite, p. 137.

(٢١) قد يبتلع الإلٰه الأكبر الإلٰه الأصغر. أقتبس التالي من مجموعة مخطوطات ستاربك:

«لم أفقد وعي الحضور الإلٰهي حتى وقفت عند سفح شلالات حدوة الحصان Horseshoe Falls، في نياغارا. حيث فقدته في ضخامة ما رأيته. وفقدت ذاتي أيضًا، وكنت أشعر أنني ذرَّةٌ أصغر مما يمكن أن يثير انتباه الله العظيم».

وأضيف حالة أخرى مماثلة من مجموعة ستاربك:

«في ذلك الوقت، كان الوعي بالقرب الإلٰهي يأتيني أحيانًا. أقول الإلٰهي، حتى يتسنَّى لي وصف ما لا يوصف. وقد أقول إنه حضور، لكن هذا اللفظ قد يوحي بالشخصانيَّة لدرجة كبيرة، ولحظاتي التي أصفها لم تكن تحمل وعيًا بالشخصانيَّة، ولكن ما كان يسيطر عليَّ هو شيء بداخلي، جعلني أشعر بأنني جزءٌ من شيءٍ أكبر مني. شعرت بنفسي متوحدًا مع العشب، والأشجار، والطيور، والحشرات، وكل شيء في الطبيعة. لقد ابتهجت من مجرَّد حقيقة الوجود، من كوني جزءًا من كل ذلك ـ المطر المنهمر، وظلال السحب، وجذوع الأشجار، وما إلى ذلك. في السنوات التالية، استمرت هذه اللحظات في المجيء، لكنني أردتها أن تأتيني باستمرار. كنتُ أعلم جيدًا الرضا المتولِّد عن فقدان الذات في إدراك القدرة العليا والمحبَّة العليا، لدرجة أنني كنت حزينًا لأن هذا الإدراك لم يكن ثابتًا».
إن الحالات التي استشهدت بها في محاضرتي الثالثة، الصفحات ١٢٥، ١٢٦، ١٣٠، لا تزال أفضل من هذه الحالة في بيان هذه المزاج الصوفي. في مقالتها، «فقدان الشخصية The Loss of Personality»، في مجلة The Atlantic Monthly (vol. lxxv. p. 195)، تقول عالمة النفس الآنسة إثيل بوفير Ethel D. Puffer إن تلاشي الإحساس بالذات، والشعور بالوحدة الفوريَّة مع الأشياء في هذه التجارب الانتشائيَّة، يرجع إلى اختفاء التعديلات الحركيَّة التي عادةً ما تتوسط بين الخلفية الثابتة للوعي (الذات) والشيء الموجود في صدر الصورة، مهما كان. ويتعيَّن عليَّ إحالة القارئ إلى هذه المقالة المفيدة للغاية، والتي يبدو لي أنها تلقي الضوء على الظروف السيكولوجيَّة لهذه الحالة، على الرغم من فشلها في تفسير النشوة أو القيمة الكشفيَّة لهذه التجربة في عينِ صاحبها.

ثلاث فراشات؛ ثم مرة أخرى في الليل على الشاطئ الرملي للمحيط الشمالي، وظهري على الرمال ونظري يجوب درب التبانة - مثل هذا الاستغراقات العظيمة، والواسعة، والخالدة، والكونيَّة، عندما يصل المرء إلى النجوم، عندما يمتلك المرء اللامتناهي! لحظات إلٰهيَّة، ساعات انتشائيَّة؛ فيها تحلِّق أفكارنا بين العوالم، وتخترق اللغز العظيم، وهي تتنفَّس أنفاسًا واسعةً، وهادئةً، وعميقةً مثل أنفاس المحيط، صافية، ولانهائيَّة مثل السماء الزرقاء. . . لحظات من المكاشفة التي لا يمكن مقاومتها، حين يشعر المرء بأن ذاته في عظمة الكون، وهدوء الله. . . يا لها من ساعات، يا لها من ذكريات! إن الآثار التي تتركها وراءها كافية لأن تملأنا بالإيمان والحماس، كما لو كانت زيارات من الروح القُدُس»(٢٢).

وإليكم سرديَّة مماثلة من مذكرات تلك المثاليَّة الألمانيَّة المثيرة للاهتمام مالويدا فون ميسنبوغ Malwida von Meysenbug:

«كنت وحدي على الشاطئ عندما غمرتني كل تلك الأفكار، فحررتني وجمعت شتاتي؛ والآن - مرة أخرى - تمامًا كما حدث لي من قبل في الأيام الخالية وأنا في جبال الألب في مقاطعة دوفيني، أُجبرت على الركوع؛ لكن هذه المرة أمام المحيط غير المحدود، رمز اللانهائي. وشعرت بأنني صليتُ كما لم أصلي من قبل، وعرفت حينها الماهية الحقيقيَّة للصلاة: أن تعود من عزلة الذات إلى الوعي بالوحدة مع كل ما هو كائن، أن تركع كَفَانٍ، وأن تنهض كخالِدٍ. كانت الأرض، والسماء، والبحر كلها تصدح في تناغمٍ واحدٍ شاسعٍ يستوعب العالَم بأكمله. كان الأمر كما لو أن جوقة كل العظماءً الذين عاشوا على هذه الأرض قد تجمَّعوا حولي. شعرت بتوحُّدي معهم، وبدا كما لو أنني سمعت تحيتهم لي: (أنت أيضًا تنتمين إلى جماعة الذين سادوا)»(٢٣).

وهذا المقطع الشهير من شعر والت ويتمان هو تعبير كلاسيكيٌّ عن هذا النوع المتقطِّع من التجارب الصوفيَّة:

---

(٢٢) Op. cit., i. 43-44.

(٢٣) Memoiren einer Idealistin, 5te Auflage, 1900, iii. 166.

كانت غير قادرةٍ على الصلاة لسنواتٍ، بسبب معتقدها المادي.

«أنا أؤمن بك، يا روحي. . .

استلقِ معي على العشب، وفُكّ قيود حنجرتك. . . .

فقط السكون الذي أحبه، هو دندنة صوتك المكتوم.

أتذكَّر كيف استلقينا ذات مرة، صباح يوم صيفيٍّ شفاف.

نهضت بسرعة ونشرت حولي السلام والمعرفة المتجاوزين لكل جدالات الأرض،

وأنا أعلم أن يَدَ الله هي وعدُ يدي،

وأعلم أن روح الله هي شقيقة روحي،

وأن كل الرجال المولودين هم أيضًا أشقائي والنساء شقيقاتي وحبيباتي،

وأن عماد الخليقة هو الحبُّ»(٢٤).

يمكنني إعطاء المزيد من الأمثلة بسهولة، لكن أظن أن مثالًا واحدًا سيكفي، وأنقله لكم من السيرة الذاتيَّة للسياسي الويلزي جون تريفور(٢٥) John Trevor (١٦٣٧ - ١٧١٧):

«في صباح يوم أحد رائع، ذهبت زوجتي وأولادي إلى الكنيسة التوحيديَّة في ماكليسفيلد Macclesfield. شعرت أنه من المستحيل أن أرافقهم - وكأن تركي لأشعة الشمس هنا على التلال، ونزولي هناك إلى الكنيسة،

---

(٢٤) يعبِّر ويتمان في مكانٍ آخر بطريقةٍ أهدأ عمَّا كان - على الأرجح - تصوُّرًا صوفيًّا مزمنًا لديه، فيقول: «بصرف النظر عن العقل، هناك شيء رائع في تركيبة كل هويَّة إنسانيَّة سامية، شيء يتحقَّق من دون حجاج، وكثيرًا من دون ما يُسمَّى تعليمًا (على الرغم من اعتقادي أنه هدف وذروة كل تعليم يستحقّ هذا الاسم)، إنه حدسٌ بالتوازن المطلق، في الزمان والمكان، في هذا التنُّوع بأكمله، في لَهْو الحمقى هذا، في هذا التظاهر الذي لا يُصدَّق، في هذه الفوضى العامَّة، التي نسميها العالَم؛ إنه رؤية روحيَّة لذلك الدليل الإلٰهي والخيط غير المرئي الذي يمسك بزمام تبعثر الأشياء كلها، التاريخ والوقت كله، الأحداث كلها، مهما كانت تافهةً، ومهما كانت خطيرةً، تمامًا كما يمسك الصياد برسن كلبه الملجم. يقدِّم التفاؤل تفسيرًا سطحيًّا فقط لمثل هذه الرؤية الروحيَّة والجذر المركزي للعقل». ويتَّهم ويتمان كارلايل بأنه يفتقر إلى هذا التصوُّر، انظر:

Specimen Days and Collect, Philadelphia, 1882, p. 174.

(٢٥) My Quest for God, London, 1897, pp. 268, 269, abridged.

سيكون انتحارًا روحيًّا. وشعرت بحاجةٍ شديدةٍ إلى إلهامٍ جديدٍ يوسِّع من حياتي. لذا، على مضضٍ وبحزنٍ شديد، تركت زوجتي وأولادي ليذهبوا إلى المدينة، بينما صعدت إلى أعلى التلال بعصاي وكلبي. وسرعان ما فقدت شعوري بالحزن والندم وسط روعة الصباح، وجمال التلال والوديان. مشيت على طول الطريق المؤدي إلى فندق (القط والكمان Cat and Fiddle) لمدَّة ساعة تقريبًا، ثم رجعت. وفجأةً في طريق العودة، ودون سابقِ إنذار، شعرتُ بأنني كنت في الجنَّة ـ حالة جُوَّانية من السلام والبهجة والأمان عارمة على نحوٍ لا يمكن وصفه، مصحوبة بشعورٍ بأن وهج النور الدافئ يغمرني، كما لو أن الحالة البرَّانيَّة قد أحدثت أثرًا جُوَّانيًّا؛ شعور بتجاوُز الجسد، على الرغم من أن المشهد المحيط بي كان أكثر وضوحًا وقربًا لي عن ذي قبل؛ بسبب الاستنارة التي بدا لي وكأنني قد وُضِعت في قلبها. استمرت هذه المشاعر العميقة ـ رغم تناقص شدتها ـ إلى أن وصلت إلى البيت، وظلت لفترة بعدها، قبل أن تزول تدريجيًّا».

ويضيف الكاتب أنه بعد خوضِهِ لتجاربَ أخرى من نوعٍ مماثل، أصبح يعرفها الآن جيدًا.

فيقول: «تبرِّر الحياة الروحية نفسها لأولئك الذين يعيشونها. لكن ماذا يمكننا أن نقول لأولئك الذين لا يفهمون؟ على الأقل، يمكننا القول إنها حياةٌ أُثبِتَ لصاحبها حقيقة تجاربها؛ لأنها تبقى معه حتى عندما يلامس الوقائع الموضوعيَّة للحياة. أما الأحلام فتفشل في هذا الاختبار. نستيقظ منها لنجد أنها مجرَّد أحلام. وكذلك تفشل أيضًا تجوالات العقل المنفعل في هذا الاختبار. لقد كانت هذه التجارب العليا التي خبرت فيها الحضور الإلهي نادرةً وقصيرةً ـ ومضات من الوعي دفعتني لأن أصرخ باندهاش: الله **هنا!** أو حالات سموٍّ وتبصُّر، أقل حدَّة، وزائلة تدريجيًّا. لقد تشكَّكت بشدَّة في قيمة هذه اللحظات. فلم أذكرها لأحد، مخافة أن أكون بانيًا لحياتي وعملي على مجرَّد خيالات. لكني أجد، بعد كل مساءلةٍ وامتحانٍ، أنها تبدو اليوم أكثر تجارب حياتي واقعيةً، تجارب فسَّرت وبرَّرت ووحَّدت كل التجارب الماضية وكل النمو الروحي السابق. وفي واقع الأمر، لقد أصبحت واقعيتها ودلالتها الواسعة أكثر وضوحًا وظهورًا. عندما أتتني، كنت أعيش أتمَّ حياة وأقواها وأعقلها وأعمقها. وبالتالي، لم أكن أسعى وراءها. وإنما

ما كنت أسعى وراءه، بإصرار حازم، هو أن أعيش حياتي الخاصَّة بشكلٍ أكثر قوة، ضد حكم العالَم عليها والذي أعرف أنه سيكون سلبيًا. كانَ الحضور الحقيقي يأتي في الأوقات الأكثر واقعيةً، وكنت أدرك حينها أن محيط الإله اللامتناهي يغمرني»[٢٦].

حتى أقلكم تصوفًا ينبغي أن يكون مقتنعًا الآن بوجود لحظاتٍ صوفيَّة تتمثَّل بوصفها حالات وعيٍ ذات طابعٍ محدَّد تمامًا، وأن يكون مقتنعًا أيضًا بالانطباع العميق التي تتركه على أصحابها. يطلق الطبيب النفسي الكندي، الدكتور ريتشارد باك R. M. Bucke (١٨٣٧ ـ ١٩٠٢)، على أكثر هذه الظواهر تميزًا اسم الوعي الكوني cosmic consciousness. فيقول: «إن الوعي الكوني في أشد حالاته إدهاشًا ليس مجرَّد توسُّع أو امتداد للوعي بالذات، الذي نألفه جميعًا، وإنما هو الإضافة الفائقة لوظيفة عقليَّة مختلفة عن أيِّ وظيفة يمتلكها الشخص العادي، بقدر اختلاف الوعي بالذات عن أيِّ وظيفة يمتلكها أيٌّ من الحيوانات العليا.

إن السمة الرئيسة للوعي الكوني هي وعي بالكون؛ أي: بالحياة وبنظام العالَم. وإلى جانب هذا الوعي بالكون، يحدث تنوير عقليٌّ، كفيل وحده بأن يضع الفرد على مستوى جديدٍ من الوجود ـ بأن يجعله تقريبًا منتميًا إلى نوعٍ جديدٍ من المخلوقات. يُضاف إلى ذلك حالة من الارتقاء الأخلاقي، وشعورٌ لا يُوصف بالسموِّ، والانتشاء، والبهجة، وشحذ للحسِّ الأخلاقي، والذي يكون على نفس قدر إدهاش القوة العقليَّة التي يتمُّ تنويرها؛ بل قد يفوقها في الأهميَّة. يرافق كل ما سبق إحساس يمكن تسميته بالشعور بالخلود، وعي بحياة أبديَّة، ليس اقتناعًا بأنه سيحصل على هذه الحياة الأبديَّة في ما بعد، وإنما الوعي بأنه يعيشها بالفعل»[٢٧].

ولقد كانت تجربة الدكتور باك الخاصَّة، فيما يتعلَّق بظهور نموذجي للوعي الكوني في شخصه، هي التي قادته إلى البحث عنه لدى الآخرين. وقد نشر استنتاجاته في كتابٍ مثير جدًا للاهتمام، ومنه أنقل السرديَّة التالية التي حدثت له:

---

(٢٦) Op. cit., pp. 256, 257, abridged.

(٢٧) Cosmic Consciousness: a study in the evolution of the human Mind. Philadelphia, 1901, p. 2.

«لقد قضيت المساء في مدينة كبيرة، مع صديقين، نقرأ ونناقش الشعر والفلسفة. ثم افترقنا عند منتصف الليل. وكانت رحلتي - في الحنطور - إلى مكان إقامتي طويلةً. كان ذهني، تحت تأثير الأفكار، والصور، والعواطف، التي استدعتها القراءة والمناقشة؛ هادئًا ومطمئنًا. كنت في حالة من الهدوء، وتقريبًا في حالة من المتعة الخاملة، لم أكن أفكِّر فعليًا، وإنما تركت الأفكار والصور والعواطف تتدفَّق من تلقاء نفسها - إذا جاز التعبير - في عقلي. وفجأةً، ودون سابقِ إنذار، وجدت نفسي مُحاطًا بسحابةٍ ناريَّة اللون. للحظة بدا لي أن النار تندلع من حريقٍ هائلٍ في مكانٍ ما قريب في تلك المدينة الكبيرة؛ لكن في اللحظة التالية، عرفت أن الحريق كان بداخلي. بعدها مباشرةً انتابني شعور بالانتشاء، ببهجة غامرة، رافقتها أو تبعتها مباشرة استنارة فكريَّة من المستحيل وصفها. فمن بين أشياء أخرى لم أكن مؤمنًا بها، رأيت أن الكون لا يتكوَّن من مادةٍ ميتة؛ بل على العكس، من حضور حيٍّ. أصبحت واعيًا بالحياة الأبديَّة في نفسي. لم تكن قناعة بأنني سأعيش حياةً أبديَّة، ولكن وعي بأنني كنتُ أعيش حياةً أبديَّة بالفعل آنذاك. رأيت أن كُلَّ البشر خالدون. وأنه في النظام الكوني تعمل كل الأشياء معًا - بلا شكٍّ - في سبيل خير الواحد والمجموع؛ ورأيت أن المبدأ المؤسس للعالَم، لكل العوالم، هو ما نسميه الحب، وأن سعادة الواحد والمجموع ستتحقَّق لا محالة على المدى البعيد. لقد استمرت الرؤيا لبضع ثوانٍ ثم اختفت؛ لكن ذكراها والشعور بواقعيَّة ما علمته منها بقيا طوال ربع قرنٍ مضى منذ ذلك الحين. كنت أعرف أن ما كشفته الرؤيا كان صحيحًا. كنت قد وصلت إلى وجهة نظرٍ أرى من خلالها أن هذه الرؤيا لا بدَّ وأن تكون صحيحةً. ذلك المشهد، تلك القناعة، أو لأقُل ذلك الوعي، لم يفارقني أبدًا، حتى خلال فترات الكآبة الأعمق»[٢٨].

لقد رأينا الآن ما يكفي من هذا الوعي الكونيِّ أو الصوفيِّ وهو في حالته المتقطِّعة. ويجب أن ننتقل الآن إلى عملية اكتسابه منهجيًّا، بوصفها عنصرًا من عناصر الحياة الدينيَّة. فالهندوس والبوذيون والمحمديون [المسلمون] والمسيحيون جميعهم نمّوه بشكل منهجيٍّ.

---

(٢٨) Loc. cit., pp. 7, 8.

تتبع اقتباساتي الكتيب المطبوع بشكل خاصٍّ، الذي سبق العمل الأكبر للدكتور باك، وهو يختلف لفظيًّا بعض الشيء عن هذا الأخير.

ففي الهند، عُرِفَ التدرُّب على التبصُّر الصوفي - منذ زمن سحيق - باسم اليوجا yoga. وتعني اليوجا الاتحاد التجريبي للفرد مع الإلٰهي. وهي ترتكز على المواظبة على التمرينات؛ وتختلف النُّظم الغذائيَّة، ووضعيات الجسد، والتنفُّس، والتركيز الذهني، والانضباط الأخلاقي اختلافًا طفيفًا بين الأنظمة المختلفة التي تعلِّمها. واليوجي yogi، أو التلميذ، الذي يتمكَّن عبر استخدام هذه الوسائل من التغلُّب - بكفاءةٍ - على حُجب طبيعته الدنيا، يدخل في حالة الغشية التي يُطلق عليها اسم سامادي samâdhi، وعندها «يقف وجهًا لوجه أمام حقائق لا يمكن لأيِّ غريزة أو عقلٍ معرفتها». فيعرف:

«أن العقل نفسه لديه حالة وجوديَّة أسمى، متجاوزة للفكر؛ حالة وعي أعلى، وعندما يصل إلى تلك الحالة الأسمى، تأتي هذه المعرفة المتجاوزة للتفكير المنطقي... تهدف جميع خطوات اليوجا المختلفة إلى توصيلنا علميًّا إلى حالة الوعي الأعلى أو السامادي... ومثلما يكْمُن العمل اللا - واعي تحت الوعي، ثمة عمل آخر فوق الوعي، وهو أيضًا غير مصحوبٍ بالشعور بالذات... لا يوجد أي شعور **بالأنا**، ومع ذلك فإن العقل يعمل، بلا رغبة، وبلا قلق، وبلا غرض، وبلا تشيؤ أو تجسُّد. ومن ثَمَّ تشرق الحقيقة بكامل بهائها، فنعرف أنفسنا - لأن السامادي كامنة فينا جميعًا كإمكانية - كما هي عليه حقًّا؛ حرَّة، وخالدة، وكليَّة القدرة، ومنفصلة تمامًا عن المتناهي، وما يحويه من تضادٍ بين الخير الشر، ومتطابقة مع أتمان(٢٩) Atman أو الروح الكونيَّة Universal Soul»(٣٠).

يقول أتباع الفيدانتا إن المرء قد يعثر على الوعي الأعلى بشكلٍ متقطع، من دون النُّظم السلوكيَّة السابقة؛ لكنه في هذه الحالة يكون غير نقيٍّ. واختبارهم لنقاوته، مثل اختبارنا لقيمة الدين، هو اختبار تجريبيٌّ: يجب أن تكون ثماره جيدةً للحياة. عندما يخرج شخصٌ من السامادي، فإنهم يؤكِّدون

---

(٢٩) أتمان هو النفس الجُوَّانيَّة الحقيقيَّة التي لا تتغيَّر، والكامنة وراء الأنا الوهميَّة، سواء أكانت النفس الفرديَّة أم الروح الكونيَّة، حيث إن كليهما واحدٌ وفق عقيدة وحدة الوجود في الهندوسيَّة. (المترجمان)

(٣٠) اقتباسات من: VIVEKANANDA, Raja Yoga, London, 1896. وأكمل مصدر للمعلومات عن اليوجا هو العمل التالي:

VIHARI LALA MITRA: Yoga Vasishta Maha Ramayana, 4 vols., Calcutta, 1891-99.

لنا أنه سيبقى «مستنيرًا، وحكيمًا، ونبيًّا، وقديسًا؛ فشخصيته بأكملها قد تغيَّرت، وحياته أيضًا قد تغيَّرت، لقد استنار»[٣١].

يستخدم البوذيون كلمة «سامادي» مثل الهندوس. لكن «دِيانا dhyâna» هي كلمتهم الخاصَّة للإشارة إلى الحالات الأعلى من التأمُّل. ويبدو أن هناك أربعَ مراحل معروفة في الدِيانا. تأتي المرحلة الأولى من خلال تركيز العقل على نقطةٍ واحدة. فتقصي الرغبة، لكنها لا تقصي التمييز أو الحكم؛ لأنها لا تزال عقليَّة. وفي المرحلة الثانية تسقط الوظائف العقليَّة، ويبقى شعور الرضا بالتوحُّد. وفي المرحلة الثالثة يرحل شعور الرضا، ويحلُّ عدم الاكتراث، جنبًا إلى جنب مع الذاكرة والوعي بالذات. وفي المرحلة الرابعة يكتمل عدم الاكتراث، والذاكرة، والوعي بالذات. (ما تعنيه «الذاكرة» و«الوعي بالذات» في هذا الصدد أمر مشكوك فيه؛ لأنها لا يمكن أن تكون الملكات نفسها المألوفة لنا في الحياة الأدنى). يُذكر أيضًا مراحل تأمليَّة أعلى ـ وهي منطقة لا يوجد فيها شيء، حيث يقول المتأمِّل: «ليس هناك أيُّ شيء على الإطلاق»، ويتوقَّف. ثم يصل إلى منطقةٍ أخرى، يقول فيها: «ليس هناك أفكار ولا غياب للأفكار»، ويتوقَّف ثانية. ثم يصل إلى منطقةٍ أخرى، حيث: «يتوقَّف أخيرًا، وبشكل نهائيٍّ، بعد وصوله إلى نهاية الفكر العقلي والإدراك الحسي». ورغم أنه يبدو أن هذه المرحلة ليست هي النرفانا[٣٢] Nirvâna، فإنها أقربُ ما يمكن أن تتيحه هذه الحياة[٣٣].

أما في العالم الإسلامي فالفرق الصوفيَّة وجماعات الدراويش المختلفة

---

(٣١) يقول أحد الشهود الأوروبيين، بعد مقارنة نتائج اليوجا بعناية مع نتائج الحالات التنويميَّة أو الحُلُميَّة التي ننتجها اصطناعيًّا: «إنها تجعل من تلاميذها الصادقين رجالًا صالحين، أصحاء، وسعداء... فمن خلال السيطرة التي يحرزها اليوجي على أفكاره وجسده، ينمو ليصبح «شخصيَّة». من خلال إخضاع دوافعه ونزواته إلى إرادته، وتركيز إرادته على مُثل الخير العليا، يصبح «شخصيَّة» من الصعب أن يؤثر فيها الآخرون، ومن ثمَّ يصبح حاله على النقيض مما عادة نتخيَّل أن يكون عليه ما يُسمَّى بـ«وسيط روحاني»، أو شخص ذي قدراتٍ نفسيَّة».

KARL KELLNER: Yoga: Eine Skizze, München, 1896, p. 21.

(٣٢) هي مرحلة الاستنارة البوذيَّة، عندما تصبح النفس خاليةً من الرغبات والتعلُّقات، فتختفي الأنا ويدرك المرء حقيقة عدم وجودها، وعندئذ يُطلق عليه لقب بوذا بمعنى المستنير، ويتخلَّص من عجلة الموت والميلاد. (المترجمان)

(٣٣) أتبع التقرير الموجود في:

C. F. KOEPPEN: Die Religion des Buddha, Berlin, 1857, i. 585 ff.

هم أصحاب التراث الصوفي. ولقد كان المتصوفون موجودين في بلاد فارس منذ أقدم العصور، وبما أن مذهبهم في وحدة الوجود يتعارض بشكلٍ كبير مع التوحيد الحاد والصارم الذي يتمتَّع به العقل العربي، فقد قيل إن الإسلام قد تلقَّح بالتصوُّف بواسطة التأثيرات الهندوسيَّة. ولا نعرف نحن المسيحيين إلا القليل عن التصوُّف الإسلامي؛ لأن أسراره لا يُكشَف عنها إلا لأتباعه. ولإعطاء وجود التصوُّف الإسلامي بعض الحيويَّة في عقولكم، سأستشهد بوثيقة إسلاميَّة، ثم أنتقل من هذا الموضوع.

لقد ترك لنا أبو حامد الغزالي - الفيلسوف واللاهوتي الفارسي، الذي ذاع صيته في القرن الحادي عشر، ويُعَدُّ واحدًا من أعظم علماء الإسلام - إحدى السِّير الذاتيَّة القليلة التي يمكن العثور عليها خارج الأدبيات المسيحيَّة. فمن الغريب حقًّا أن يكون هذا النوع من الكتب [السير الذاتية]، متوفرًا عندنا بهذا القدر الكبير، وفي الوقت نفسه نادر الوجود هكذا عند غيرنا - إن غياب الاعترافات الشخصيَّة البحتة هي الصعوبة الرئيسة التي يواجهها طالب الدراسات الأدبيَّة الخالصة الذي يرغب في التعرُّف إلى الحياة الجُوَّانيَّة في الأديان غير المسيحية.

ترجم م. شمولدرز M. Schmölders جزءًا من سيرة الغزالي الذاتية إلى الفرنسية(٣٤):

يقول الغزالي: «يُتوصل بعلوم طُرُق الصُوفِيَّة إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله. وكان العلم أَيْسَرَ عليَّ من العمل. فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم حتى حصَّلت ما يمكن أن يُحصَّل من طريقهم بالتعلُّم والسماع. فظهر لي أن أخصَّ خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلُّم بل بالذوق(٣٥) والحال وتبدُّل الصفات. وكم من الفرق بين أن تعلم حدَّ الصحَّة وحدَّ الشبع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن تكون صحيحًا وشبعان؟ وبين أن تعرف حدَّ السُّكْر، وأنه عبارة عن حالةٍ تحصل من استيلاء

---

(٣٤) للاطلاع على السرديَّة الكاملة، انظر:
D. B. MACDONALD: The Life of Al-Ghazzali, in the Journal of the American Oriental Society, 1899, vol. xx. p. 71.

(٣٥) هو أول درجات شهود الحقّ بالحقّ، حيث يجد أهل التصوف ثمرات التجلّي، ونتائج الكشوفات، وبواده الواردات. (المترجمان)

أبخرة تتصاعد من المعدة على معادن الفكر، وبين أن تكون سكران! بل السكران لا يعرف حدَّ السُّكر وعِلمه وهو سكران وما معه من علمه شيء! والصَّاحي يعرف حدَّ السُّكر وأركانه، وما معه من السُّكر شيء. والطبيب في حالة المرض يعرف حدَّ الصحَّة وأسبابها وأدويتها، وهو فاقد الصحَّة. فكذلك فرقٌ بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه، وبين أن تكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا! فعلمت يقينًا أنهم أرباب الأحوال، لا أصحاب الأقوال. وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصَّلته، ولم يبقَ إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلُّم، بل بالذوق والسلوك.

ثم لاحظت أحوالي؛ فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أحدقت بي من الجوانب؛ ثم تفكَّرت في نيَّتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحرِّكها طلب الجاه وانتشار الصيت. [يلي ذلك سرد لفترة الأشهر الستة التي ظلَّ متردِّدًا خلالها في أن يهجر حياته في بغداد، والتي أُصيب في آخرها بشلل في اللسان]. ثم لما أحسست بعجزي، وسقط بالكليَّة اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي ﴿يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب. ففارقت بغداد، وفرَّقت ما كان معي من المال، ولم أدَّخر إلا قدر الكفاف، وقوت الأطفال. ثم دخلت الشام، وأقمت به قريبًا من سنتين لا شغل لي إلا العزلة والخلوة، والرياضة والمجاهدة، اشتغالًا بتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق، وتصفية القلب لذكر الله تعالى، كما كنت حصَّلته من طرق الصوفيَّة.

عاودت الوطن، وآثرت العزلة به أيضًا حرصًا على الخلوة، وتصفية القلب للذكر. وكانت حوادث الزمان، ومهمَّات العيال، وضرورات المعاش، تغيِّر فيَّ وجه المراد، وتشوِّش صفوة الخلوة. وكان لا يصفو لي الحال إلا في أوقاتٍ متفرِّقة. لكني مع ذلك لا أقطع طمعي منها، فتدفعني عنها العوائق، وأعود إليها. ودمت على ذلك مقدار عشر سنين؛ وانكشفت لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره لينتفع به: أني علمت يقينًا أن الصوفيَّة هم السالكون لطريق الله تعالى خاصَّةً. فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوَّة. إن أول شروطها تطهير القلب بالكليَّة عمَّا

سوى الله تعالى. ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة، استغراق القلب بالكليَّة بذكر الله، وآخرها الفناء بالكليَّة في الله. وهذا آخرها بالإضافة إلى ما يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من أوائلها. وهي على التحقيق أول الطريقة، وما قبل ذلك كالدهليز للسالك إليه. ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات، حتى إنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتًا ويقتبسون منهم فوائدَ. ثم يترقَّى الحال من مشاهدة الصور والأمثال، إلى درجاتٍ يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول مُعبِّر أن يعبِّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريحٍ لا يمكنه الاحتراز عنه.

وبالجملة، فمن لم يُرزق منها شيئًا بالذَّوق، فليس يدرك من حقيقة النبوَّة إلا الاسم... فيتيقنها بالتجربة والتسامع، إن أكثر مع أصحاب الذوق الصحبة، حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقينًا... وكما أن المُميز[٣٦] لو عُرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها، فكذلك بعض العقلاء أبوا مدركات النبوَّة واستبعدوها، وذلك عين الجهل: إذ لا مُستند لهم إلا أنه طورٌ لم يبلغه ولم يوجد في حقِّه، فيظن أنه غير موجودٍ في نفسه. والأكْمَه، لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الألوانَ والأشكالَ وحُكي له ذلك ابتداءً، لم يفهمها ولم يقرّ بها. وقد قرَّب الله تعالى على خلقه بأن أعطاهم نموذجًا من خاصيَّة النبوة، وهو النوم. وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه وقيل له: (إن من الناس من يسقط مغشيًا عليه كالميت، ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب) لأنكره، وأقام البرهان على استحالته. وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة. فكما أن العقل طورٌ من أطوار الآدمي، يحصل فيه عين يُبصر بها أنواعًا من المعقولات، والحواس معزولة عنها، فالنبوَّة أيضًا عبارة عن طورٍ يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل. وأما خواص النبوَّة، فإنما تُدرَك بالذَّوق، من سلوك طريق التصوُّف. فإن كان للنبيِّ خاصَّة ليس لك منها أنموذج، ولا تفهمها أصلًا، فكيف تصدِّق بها؟ وإنما التصديق بعد الفهم: وذلك الأنموذج يحصل في أوائل طريق التصوُّف فيحصل به نوعٌ من الذَّوق بالقدر الحاصل ونوعٌ من التصديق

---

(٣٦) المقصود به من يفهم المعاني الحسيَّة، والتمييز عند الغزالي هو إدراك «أمور زائدة على عالم المحسوسات، لا يوجد منها شيء في عالم الحس». وهو طور يسبق طور العقل الذي يجعله «يدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات، وأمورًا لا توجد في الأطوار التي قبله». (المترجمان)

بما لم يحصل بالقياس إليه»(٣٧).

وهكذا، فإن عدم القدرة على نقل محتوى الذَّوْقِ [حالة الجذب] هو السمة الرئيسة لجميع أنواع التصوُّف. فالحقيقة الصوفيَّة تتجلَّى لصاحب الذوق فقط، وليس لأحدٍ غيره. وفي هذا، كما قلت سابقًا، فهي تشبه المعرفة المُعطاة لنا في الأحاسيس المباشرة أكثر مما تشبه معارف الفكر المفاهيميّ. وفي تاريخ الفلسفة، كثيرًا ما اعتُبِر الفكر - في بُعْدِهِ وتجريدِه - متعارضًا مع الإحساس بشكل غير مستحبٍّ. ومن المعتاد في الميتافيزيقا القول بأن معرفة الله لا يمكن أن تكون استدلاليةً، وإنما يجب أن تكون حدسيةً؛ أي: يجب بناؤها على أساس الشعور المباشر أكثر من بنائها على نمط القضايا والأحكام العقليَّة. لكن مشاعرنا المباشرة ليس لها أيُّ محتوى سوى ما تمدُّه به الحواسُّ الخمس؛ وقد رأينا - وسنرى لاحقًا أيضًا - أن المتصوفين قد ينكرون - بشكلٍ قاطعٍ - أن يكون للحواسِّ أيُّ دورٍ في أعلى أنواع المعرفة التي ينتجها الذوق.

لقد كان هناك دائمًا متصوفون في الكنيسة المسيحية. وعلى الرغم من أنه قد نُظِرَ للعديد منهم بعينِ الريبة، فإن بعضهم قد حظي بالرضا في عين السلطات الدينيَّة. وقد عوملت تجارب هؤلاء على أنها سوابقُ مرجعيَّة، وعليها شُيِّد نظام مقنَّن من اللاهوت الصوفي، حيث يجد كل شيء شرعيٍّ مكانه(٣٨). وأساس هذا النظام هو «الأوريسون orison» أو التأمُّل؛ أي: الارتقاء المنهجي بالروح نحو الله. ومن خلال ممارسة الأوريسون يمكن الوصول إلى المستويات الأعلى من التجربة الصوفيَّة. ومن الغريب أن تكون البروتستانتية - وخاصةً البروتستانتية الإنجيلية - قد تخلَّت عن كل شيء منهجيٍّ في هذا الصدد. فبصرف النظر عما قد تؤدِّي إليه الصلاة، يبدو أن التجربة

---

(٣٧) A. SCHMÖLDERS: Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris, 1842, p. 54-68, abridged.

[المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، تحقيق جمال صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، لبنان، ص١٣٠ - ١٤٨. (المترجمان)].

(٣٨) يقدِّم GÖRRES'S Christliche Mystik سردًا كاملًا للوقائع. وأيضًا هناك: RIBET'S Mystique Divine, 2 vols., Paris, 1890. وهناك عمل منهجي أحدث هو: Mystica Theologia of VALLGORNERA, 2 vols., Turin, 1890.

الصوفيَّة البروتستانتية كانت تقريبًا من النوع المتقطِّع وليس المنهجي. وبالتالي، تُرِك لحركة المداواة بالعقل إعادة إدخال التأمُّل المنهجي إلى حياتنا الدينيَّة.

وأول شيء يجب استهدافه عبر الأوريسون هو فصل العقل عن الأحاسيس الخارجيَّة؛ لأنها تعوقه عن التركيز على الأشياء المثاليَّة. فالكتيبات الإرشاديَّة من قبيل التمارين الروحيَّة للقديس إغناطيوس توصي المريد بإقصاء الأحاسيس بواسطة سلسلةٍ من المجهودات المتدرِّجة لتخيُّل المشاهد المقدَّسة. وذروة هذا النوع من أنساق الممارسة هو استغراق عقليٌّ شبه هلوسيٍّ في فكرة واحدة ـ استغراق العقل بشكل تامٍّ، على سبيل المثال، في صورةٍ متخيَّلة للمسيح. وتؤدي الصور الحسيَّة من هذا النوع ـ سواء أكانت حرفيةً أم رمزيةً ـ دورًا كبيرًا في التصوُّف[٣٩]. لكن في بعض الحالات، قد تتلاشى الصور تمامًا، وهو ما يحدث بالفعل في أعلى حالات النَّشْوة. تصبح حالة الوعي حينئذٍ عصيَّةً على أيِّ وصفٍ لفظيٍّ. ويجمع معلِّمو التصوُّف على هذا. فعلى سبيل المثال، يصف القديس يوحنا الصليب ـ وهو أحد أفضل هؤلاء المعلِّمين ـ الحالة التي يطلق عليها «اتحاد المحبَّة union of love»، والتي يقول إنه يتم الوصول إليها عن طريق «التأمُّل المظلم dark contemplation». وفي هذا يتغلغل الله في النَّفْسِ، لكن بطريقة خفيَّة لدرجة أن النَّفْسَ:

«لا تجد مفرداتٍ أو طريقةً أو تشبيهاتٍ ملائمةً يمكن أن توضِّح بها هذا الإدراك السامي للحكمة، وهذا الشعور الروحي المرهف الذي تُملأ به. . . ولمَّا كانت تلك المعرفة الصوفيَّة الإلٰهيَّة بسيطةً، وشاملةً، وروحيَّةً للغاية بحيث إنها لم تدخل العقل ملفوفةً ولا ملتحفةً بأيِّ نوعٍ أو صورةٍ في متناول الحِسِّ الذي قد تستفيد منه عقولنا في ظروفٍ أخرى؛ فإنه ينتج عن ذلك أن الحسَّ والخيال اللذين لم تدخلهما تلك المعرفة لا يدركانها أو يتصورانها حتى تستطيع النفس الإفصاح عنها، على الرغم من رؤية النفس بوضوحٍ أنها

---

(٣٩) في كتابٍ حديث، يعتبرها السيد ريسيجاك M. RĪCĪJAC أساسيةً في التصوف. فيُعرِّف التصوف بأنه «الميل إلى الاقتراب من المطلق وجدانيًّا، **وبمساعدة الرموز**» انظر كتابه: Fondements de la Connaissance mystique, Paris, 1897, p. 66. ولكن هناك حالات صوفيَّة مؤكدة لا تقوم فيها الرموز الحسيَّة بأيِّ دور.

تدرك وتتذوّق تلك الحكمة العذبة والغريبة؟ وتشبه في ذلك من يرى شيئًا لم يره قَطُّ، ولم يرَ له مثيلًا، فلئن فهمه وذاقه، فلن يعرف تسميته، ولئن حاول جاهدًا فلن يحسن الإفصاح عنه؛ وإذا كانت تلك حال ما أدركه بواسطة الحواس، فقلّما يمكنه التعبير عمّا لا يُدرَك بواسطتها! هذه هي خصوصيّة اللغة الإلٰهيّة. فكلما ازداد تغلغلها، وحميميتها، وروحانيتها؛ تجاوزت الحواس، البرّانيّة والجُوّانيّة، وأسكتتها... بحيث يبدو للنفس أنها أُفرِدَت في عزلةٍ فسيحةٍ وعميقة، حيث يتعذّر على أيِّ خليقة إنسانيَّة الوصول إليها، كأنها في صحراءَ شاسعةٍ وبلا حدود، صحراء عذبة بقدر ما هي معزولة. وهناك، في هوَّة الحكمة هذه، تنمو النفس بارتوائها من ينابيع علم الحب... كما تلاحظ أن جميع الكلمات ـ مهما كانت ساميةً وحصيفةً ـ هي دنيئة وناقصة وغير ملائمة، عندما نبتغي التعبير بواسطتها عن الأشياء الإلٰهيّة»(٤٠).

لا أستطيع التظاهر بأني أقدِّم لكم عرضًا تفصيليًّا للمراحل المتنوِّعة للحياة الصوفيَّة المسيحيَّة(٤١). وأحد أسباب هذا هو أن الوقت المتاح لن يكفي للقيام بذلك؛ وعلاوة على ذلك، أعترف بأن التقسيمات والأسماء التي نجدها في الكتب الكاثوليكيَّة لا يبدو لي أنها تمثّل أيَّ شيءٍ مميز من الناحية الموضوعيَّة. فثمَّة العديد من الأفراد، والعديد من العقول؛ وأتصوَّر أن هذه التجارب قد تتنوَّع بشكلٍ لا نهائيٍّ بقدر تنوُّع خصوصيَّات الأفراد.

إن اهتمامنا المباشر مُنصَبٌّ على الجوانب الإدراكيَّة [المعرفيَّة] لهذه

---

(٤٠) Saint John of the Cross: The Dark Night of the Soul, book ii. ch. xvii., in Vie et Œuvres, 3me édition, Paris, 1893, iii. 428-432.

[الليل المظلم، يوحنا الصليب، ترجمة الأب أسطفان طعمه الكرملي، الرهبانية الكرملية في لبنان، بيروت، ٢٠٠٣، ص٢٢٥ ـ ٢٢٨. بتصرف (المترجمان)].

يخصِّص القديس يوحنا الفصل الحادي عشر من الباب الثاني في كتابه «صعود جبل الكرمل Ascent of Carmel» لإظهار التأثيرات المضرَّة لاستخدام الصور الحسيَّة في الحياة الصوفيَّة.

(٤١) تحديدًا، أهمل الإشارات إلى الهلوسات البصريَّة والسمعيَّة، والتلقائيات اللفظيَّة والتصويريَّة، والخوارق مثل «الاسترفاع levitation»، أو ظهور علامات جروح المسيح stigmatization، وشفاء الأمراض. هذه الظواهر، التي أظهرها المتصوفون في كثيرٍ من الأحيان (أو يُعتقد أنهم أظهروها)، ليس لها دلالةٌ صوفيَّة جوهريَّة؛ لأنها تحدث من دون وعي استنارة على الإطلاق، عندما تحدث ـ كما هو واقع في أغلب الأحيان ـ في الأشخاص ذوي العقول غير الصوفيَّة. إن وعي الاستنارة بالنسبة إلينا هو العلامة الأساسيَّة للحالات «الصوفيَّة».

التجارب، وعلى قيمتها باعتبارها كَشْفًا. ومن السهل ـ من خلال الاستشهاد بالعديد من السرديات ـ إظهار مدى قوة الانطباع الذي تتركه بوصفها كشوفاتٍ عن أعماقٍ جديدة من الحقيقة. إن القديسة تريزا هي خبيرةُ الخبراء في وصف مثل هذه الحالات؛ لذا سأنتقل على الفور إلى ما تقوله عن واحدةٍ من أعلى هذه الحالات، وهي «أوريسون الاتحاد orison of union».

تقول القديسة تيريزا: «في أوريسون الاتحاد، تكون النفس يقظةً تمامًا فيما يتعلَّق بالله، ولكنها تكون نائمةً تمامًا فيما يتعلَّق بأشياء هذا العالَم وفيما يتعلَّق بذاتها. وخلال الفترة القصيرة التي يدوم فيها الاتحاد، تظل النفس محرومةً ـ إذا جاز التعبير ـ من كل شعور، وغير قادرةٍ على التفكير في أي شيء على الإطلاق. لذا فهي لا تحتاج إلى استخدام أية حيلةٍ من أجل إيقاف استخدام ملكة الفهم لديها: فتبقى أسيرة السلبيَّة لدرجة أنها لا تعرف ما تحب، ولا الطريقة التي تحب بها، ولا حتى ما تريده. إنها ـ باختصار ـ ميتةٌ تمامًا فيما يتعلَّق بأشياء هذا العالم وتعيش في كنف الله فقط. . . أنا لا أعرف حتى ما إذا كان لديها ما يكفي من الحياة لتتنفَّس وهي في هذه الحالة، أم لا. يبدو لي أنها لا تملك ما يكفي لفعل ذلك؛ أو على الأقل إذا كانت تتنفس، فإنها تكون غير مدركةٍ لتنفُّسها. سيسر عقلها لو تمكَّن من فهم أي شيء مما يعتمل بداخلها؛ لكنه ـ في تلك الحالة ـ ليس لديه القوة الكافية لفعل أي شيء على الإطلاق. هكذا، فإن الشخص الذي يسقط في غيبوبةٍ عميقةٍ يظهر وكأنه ميتٌ. . .

هكذا يفعل الله عندما يرفع النفس إلى منزلة الاتحاد مع ذاته، إنه يعطِّل الوظائف الطبيعيَّة لكل ملكاتها. فلا يمكن لها أن ترى أو تسمع أو تفهم، طالما هي متَّحدة معه. لكن فترة الاتحاد دائمًا ما تكون قصيرةً، وتبدو حتى أقصر مما هي عليه. يرسخ الله ذاته في داخل النفس بطريقةٍ يصبح من المستحيل للنفس ـ عندما تعود لرشدها ـ أن تشكَّ في أن الله حَلَّ فيها، وأنها حَلَّت في الله. وتظل هذه الحقيقة منطبعةً داخلها، حتى لو مرت العديد من السنوات من دون أن تتكرَّر هذه الحالة مرةً أخرى، فهي لا تستطيع نسيان الفضل الذي تلقته، ولا الشك في حقيقته. ومع ذلك، إذا سألتموني كيف يمكن للنفس أن ترى وتفهم حلولها في الله، بالرغم من أنها تفقد ملكات البصر والفهم في أثناء الاتحاد، أجيب بأنها لا ترى ذلك حينها؛ وإنما تراه

بوضوحٍ في وقتٍ لاحق، بعد عودتها لرشدها، وليس بأي نظر؛ وإنما باليقينِ الذي تعتصم به، والذي في مقدور الله وحده منحه لها. لقد عرفت سيدةً كانت جاهلةً بحقيقة أن نمط الوجود الإلهي في كل شيء يجب أن يكون إمَّا من خلال الحضور، أو القدرة، أو الجوهر؛ ولكنها بعد أن تلقت الفضل الذي أتحدَّث عنه، آمنت بهذه الحقيقة بيقينٍ لا يتزعزع. وعندما استشارت في هذا الصدد رجلًا نصف ـ متعلِّم كان جاهلًا بذلك الأمر كحالها قبل الاستنارة، وأجابها بأن الله فينا فقط (بالفضل)، رفضت رده؛ لأنها كانت واثقةً تمامًا من الإجابة الصحيحة؛ وعندما سنحت لها الفرصة لكي تسأل لاهوتيين أكثر حكمةً، أكَّدوا لها اعتقادها، مما واساها كثيرًا...

لكن إذا سألتم، مرةً أخرى، كيف يمكن للمرء امتلاك هذا القدر من اليقين فيما يتعلَّق بما لا يراه؟ فأمام هذا السؤال، أنا عاجزة عن تقديم إجابة. فهذه أسرار قدرة الله الكليَّة التي ليس لي أن أنفذ إلى أعماقها. كل ما أعرفه هو أنني أقول الحقيقة؛ ولن أصدق أبدًا أن أيَّ نفسٍ لا تمتلك هذا اليقين قد توحَّدت حقًّا مع الله»[٤٢].

إن أنواع الحقيقة التي تكشفها الطرق الصوفيَّة ـ سواء كانت معقولةً أم غير معقولةٍ ـ لمتنوِّعةٌ. فبعضها يتعلَّق بهذا العالَم، مثل: الرؤى المستقبليَّة، والعلم بما تخفيه الصدور، والفهم المفاجئ للنصوص المقدَّسة، ومعرفة الأحداث البعيدة، لكن تبقى أهمُّ الكشوفات لاهوتيَّة أو ميتافيزيقيَّة.

«لقد اعترف القديس إغناطيوس يومًا للأب لاينيز Laynez بأن ساعةً واحدةً من التأمُّل في بلدة مانريسا Manresa قد علَّمته من حقائق الأشياء السماويَّة أكثر مما يمكن لكل تعاليم اللاهوتيين مجتمعة تعليمه... في أحد الأيام، وفي أثناء ممارسته للأوريسون على سلَّم جوقة الكنيسة الدومينيكية، رأى بطريقةٍ مميزةٍ خطَّة الحكمة الإلهيَّة في خلق العالم. وفي مناسبة أخرى، خلال مسيرة، هوجمت روحه التي حلَّت في الله بجذبةٍ شرسة، وقُدِّم له السرُّ العميق للثالوث المقدَّس، في شكلٍ وصورٍ ملائمة للفهم الضعيف للإنسان الفاني، لكي يتأمَّل فيه. ولقد غمرت قلبه هذه الرؤيا الأخيرة بعذوبةٍ شديدةٍ لدرجة أن مجرَّد ذكراها

---

(٤٢) The Interior Castle. Fifth Abode. ch. i., in Œuvres, translated by BOUIX, iii. 421-424.

كانت كافيةً في الأوقات اللاحقة لأن تُبكيه بغزارة»(٤٣).

وقد حدث الأمر نفسه مع القديسة تريزا، حيث تقول: «في أحد الأيام، بينما كنت أمارس الأوريسون، سُمح لي بأن أبصر في لحظةٍ خاطفة، كيف تُرَى كل الأشياء في الله، وكيف تحتويها ذاته. ورغم أنني لم أتمكَّن من إدراكها بشكلها الصحيح، فإن مشهدها تراءى لي بمنتهى الصفاء، وظلَّ منطبعًا على روحي بشكل جليٍّ. إنها واحدةٌ من أكثر النِّعم التي منحني إياها الربُّ وضوحًا... كانت الرؤيا شديدةَ الرهافة والحساسية لدرجة أن العقل

---

(٤٣) BARTOLI - MICHEL: Vie do Saint Ignace de Loyola, i. 34 - 36.

تَلَقَّى البعض الآخر كشوفات عن العالم المخلوق، مثل يعقوب بوهمه. ففي سنِّ الخامسة والعشرين «أحاط به الضوء الإلٰهي، وزوَّده بالمعرفة السماويَّة؛ لدرجة أنه عندما ذهب إلى الخارج في الحقول التي كان لونها يتحوَّل إلى الخضار، في مدينة غورليتز Görlitz، جلس هناك متأمِّلًا الأعشاب وحشائش الحقل؛ وباستنارته الجُوَّانية نفذ إلى جوهرها، وأدرك استخداماتها، وخصائصها، والتي كُشِفت له من خلال تضاريسها، وأشكالها، وعلاماتها المميزة. وعن فترة لاحقة من التجربة، يقول: «في ربع ساعة رأيت وعرفت أكثر مما لو كنت قد قضيت سنواتٍ عديدة في الجامعة. لأنني رأيت وعرفت كينونة جميع الأشياء، الأساس والهاوية [الله]، والإبداع الأبدي للثالوث المقدَّس، ورأيت سقوط وميلاد العالم ومخلوقاته من خلال الحكمة الإلٰهيَّة. لقد عرفت ورأيت في نفسي كل العوالم الثلاثة، العالَم الخارجي والمرئي الذي يتوالد أو يُنجب من العوالم الداخليَّة والروحيَّة معًا؛ ورأيت وعرفت الجوهر الفعال بأكمله، في الشر وفي الخير، والأصل والوجود المتبادل. وبالمثل، عرفت كيف ظهر الرحم الخصب الحامل للخلود. حتى إنني لم أتعجب بشدَّة منه فقط، ولكنني أيضًا ابتهجت به للغاية، رغم أنني بالكاد استطعت بمشقَّة بالغة فهم ذلك بشكلي البشري الخارجي وتسجيله بقلمي. لأنه كان لديَّ نظرة شاملة للكون باعتباره في حالة من الفوضى، حيث تراصت جميع الأشياء وهي مغطاة، ولكن كان من المستحيل بالنسبة إليَّ تفسير ذلك». انظر:

Jacob Behmen's Theosophic Philosophy, etc., by EDWARD TAYLOR, London, 1691, pp. 425, 4-27, abridged.

وكان هذا نفس حال جورج فوكس: «لقد صُعِّدت إلى حالة آدم قبل سقوطه. كُشِف لي الخلق. وأُظهِر لي كيف أعطيت كل الأشياء أسماءها حسب طبيعتها وفضائلها. فتحيَّر عقلي إزاء ما إذا كان يجب عليَّ العمل بمجال الفيزياء في سبيل خير البشريَّة، بعد رؤيتي لطبيعة وفضائل المخلوقات التي كشفها الربُّ لي». (Philadelphia, no date, p. 69). تزخر مجلة «استبصار Clairvoyance» المعاصرة بكشوفاتٍ مماثلة. كمثال، حديث الروحاني الأمريكي أندرو جاكسون ديفيس Andrew Jackson Davis (١٨٢٦ - ١٩١٠) عن نشأة الكون [في عام ١٨٤٧، نُشرت كشوفات ديفيس في كتاب «مبادئ الطبيعة The Principles of Nature»، والذي قال فيه إن الكون قد نشأ من «محيط واحد من النار السائلة، ليس له حدود، ولا يمكن تخيُّله أو تصوُّره»، وأن هذه كانت «الحالة الأصلية للمادة»، فلم تكن «الجسيمات موجودةً، ولكن الكليَّة كانت كجسيم واحدٍ»، فكانت «المادة والقوة مندمجتين بشكلٍ لا يمكن فصله». (المترجمان)]، أو بعض التجارب المحكيَّة في الكتاب الممتع:

Reminiscences and Memories of Henry Thomas Butterworth, Lebanon, Ohio, 1886.

لم يكن بمقدوره استيعابها»(٤٤).

ثم تستكمل حديثها بشرح كيف أن الإلٰهي أشبه بألماسة شديدة الصفاء والضخامة [أكبر من الكون كله]، وأنها تحتوي كل أفعالنا بحيث إن بشاعة خطايانا تبدو جليَّة فيها بشكلٍ لم يسبق له مثيل. وتقول أيضًا إنها في أحد الأيام الأخرى، بينما كانت تتلو قانون القديس أثناسيوس(٤٥): Athanasian Creed.

«أُوتيت من الله فهمَ كيفيةِ كونه إلٰهًا واحدًا وأقانيم ثلاثة بطريقةٍ واضحةٍ كل الوضوح، فاعتراني العجب، وغمرني العزاء... والآن حين أفكِّر في الثالوث الأقدس أو يدور الحديث عنه، أظنني أفهم كيف تكون الأقانيم الثلاثة إلٰهًا واحدًا، وأشعر بسرورٍ كبيرٍ»(٤٦).

وفي مناسبة أخرى، وُهِبت القديسة تريزا رؤية وفهم الطريقة التي قد تبوأت بها أمُّ الإلٰه مكانها في السماء(٤٧).

يبدو أن لذَّة بعض هذه الحالات تفوق أي شيء معروفٍ في الوعي العادي. ومن الواضح أنها تنطوي على أحاسيس عضويَّة؛ لأنها تُوصَف باعتبارها شيئًا أشدَّ من أن يُحتمل، شيئًا أقربَ للألم الجسدي(٤٨). لكنها لذَّةٌ أشدُّ وأخفى من أن تستطيع الكلمات العادية التعبير عنها. فلمسات الله، وجروح رمحه، وحالات السُّكر، والاتحاد العُرْسِي، يجب أن تظهر في العبارات التي ترمز لها. يُغشى الفكر والحواس في هذه الحالات العليا من النشوة. فتقول القديسة تريزا: «حتى لو فهمت عقولنا، فإنها تفعل ذلك على

---

(٤٤) Vie. pp. 581, 582.

(٤٥) هو قانون حول لاهوت الثالوث الأقدس، كما وافق عليه مجمع نيقية ٣٢٠، بوصفه أساسًا دينيًّا لمواجهة الهرطقات الآريوسيَّة والنسطوريَّة. (المترجمان)

(٤٦) كتاب السيرة، تريزا الأفيلية، ترجمة أنطوان سعيد خاطر، الرهبانية الكرملية في لبنان، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩١، ص٣٩٣. (المترجمان)

(٤٧) Loc. cit., p. 574.

(٤٨) تميز القديسة تريزا بين الألم الذي يكون للجسد حظٌّ منه والألم الروحي الخالص (القصر الداخلي Interior Castle، المنزل السادس، الفصل الحادي عشر). وبالنسبة إلى الجزء الجسدي من هذه الابتهاجات السماويَّة، فهي تصفها بأنها «تخترق الجسد لتصل إلى نخاع العظام، في حين أن الملذات الأرضية تؤثر فقط في سطح الحواس». وتضيف: «أعتقد أن هذا وصفٌ عادل، ولا أستطيع صياغته بشكل أفضل من هذا».

Ibid., 5th Abode, ch. i.

نحوٍ لا يزال مجهولًا لها، وبالتالي لا يمكنها استيعاب شيء مما فهمته. ومن ناحيتي، لا أعتقد أن عقولنا تفهم من الأساس؛ لأن عقولنا ـ كما قلت سابقًا ـ لا تستوعب قيامها بذلك. وأعترف أن هذه المسألة برمَّتها هي لغز محيِّر بالنسبة إليَّ»(٤٩). وفي تلك الحالة التي يطلق عليها اللاهوتيون الانخطاف أو الهجمة raptus، يكون التنفُّس وجريان الدورة الدمويَّة مثبّطين لدرجة أن الأطباء لا يعرفون ما إذا كانت الروح تنفصل فيها عن الجسد مؤقتًا أم لا. يجب على المرء قراءة توصيفات القديسة تريزا والتمييزات الدقيقة التي تقيمها، حتى يقتنع بأنه لا يتعامل مع تجارب خياليَّة؛ وإنما مع ظواهر ـ رغم ندرتها ـ تظل تتبع أنماطًا سيكولوجيَّة محدَّدة تمامًا.

بالنسبة إلى العقل الطبي، فإن حالات النَّشْوة هذه لا تدلُّ على أي شيء سوى أنها حالاتٌ تنويميَّة إيحائيَّة ومقلّدة، مؤسسة عقليًّا على الخرافات، وجسديًّا على التلف العصبي [الوراثي أو النفسي] والهستيريا. لا شكَّ أن هذه الأوضاع المرضيَّة موجودةٌ في العديد من الحالات، وربما في جميعها؛ ولكن هذه الحقيقة لا تخبرنا شيئًا عن قيمة المعرفة التي تتسبَّب فيها هذه الحالات. فلكي نصدر حكمًا روحيًّا عليها، يجب علينا ألا نكتفي بالحديث الطبي السطحي، ولكن أن ننظر في ثمارها الحياتيَّة.

ويبدو أن ثمارها كانت متنوِّعةً. كما يبدو أن الانشداه كان إحدى نتائجها كذلك. لعلكم تتذكَّرون عجز القديسة المسكينة مارغريت ماري آلاكوك في المطبخ والمدرسة. ويكاد يكون الهلاك نصيبَ العديد ممَّن يمرون بحالات النشوة هذه لولا رعاية أتباعهم المعجبين بهم. إن «الغربة الدنيويَّة» [الانتماء الأخروي] التي يشجِّعها الوعي الصوفيُّ تجعل هذا التجرُّد المفرط من الحياة العمليَّة عرضةً بشكل خاصٍّ لأن يصيب المتصوِّفين ذوي الطبائع السلبيَّة فطريًّا والعقول الضعيفة. لكن في حالة العقول والطبائع القويَّة فطريًّا نجد نتائجَ معاكسةً تمامًا. فكثيرًا ما أظهر المتصوفون الإسبان العظام، الذين وصلوا لأعلى مستويات حالات النشوة التي يمكن الوصول إليها، روحًا وطاقةً لا يُقهران، بل وأكثر من هذا أيضًا في حالات الغشية التي كانوا ينغمسون فيها.

---

(٤٩) Vie, p. 198.

فلقد كان القديس إغناطيوس متصوفًا، لكن تصوُّفه جعله واحدًا من أقوى المحركات البشريَّة العمليَّة التي عاشت على الإطلاق. ويخبرنا القديس يوحنا الصليب، في معرض حديثه عن الحدس و«اللمسات» التي يصل بها الله إلى جوهر النفس، أنها:

«تثري النفس بشكل رائع. تكفي واحدة منها فقط لأن تمحو ـ بضربةٍ واحدةٍ ـ النقائص التي حاولت النفس بلا جدوى التخلُّص منها طوال حياتها، ولأن تتركها مزيَّنةً بالفضائل ومحمَّلةً بالمواهب الخارقة. تكفي واحدة فقط من هذه العزاءات المُسْكِرة للتعويض عن كل الأعمال الشاقَّة التي مرت بها النفس في حياتها ـ حتى لو كانت لا تُحصى. وزاخرة بشجاعة لا تقهر، وممتلئة برغبة متَّقدة في أن تعاني في سبيل الله، يتملَّك النفس عذابٌ غريب ـ من جراء عدم السماح لها بأن تعاني بالقدر الكافي»[٥٠].

تؤكِّد القديسة تريزا على هذا الموقف نفسه، وبشكلٍ أكثر تفصيلًا. ربما تتذكَّرون المقطع الذي نقلته عنها في المحاضرة الأولى[٥١]. وهناك العديد من الصفحات المماثلة في سيرتها الذاتيَّة. وهل يوجد في الأدبيات توصيفٌ أكثر صدقًا ووضوحًا لتشكُّل مركزٍ جديدٍ للطاقة الروحيَّة، مما ورد في وصفها لتأثيرات بعض حالات النشوة التي ـ بعد انقضائها ـ تترك النفس في مستوى أعلى من الاستثارة العاطفيَّة؟

تقول: «إن النفس التي كانت مريضةً وقد أنهكتها الآلامُ قبل النشوة، غالبًا ما تستعيد صحَّتَها كاملةً وتصير أكثر استعدادًا للعمل بعدها... كما لو أن الربَّ يريد أحيانًا أن يستمتع الجسد بسعادة النفس؛ لأنه يخضع لمشيئتها بالفعل... وتصير النفس ملتهبةً وشجاعةً، حتى إن جسدها لو قُطع إربًا إربًا في تلك اللحظة من أجل الله لكان لها في ذلك راحة كبيرة. تلك ساعة الوعود والقرارات البطوليَّة، والرغبات المتَّقدة، وابتداء كره العالم وانجلاء بطلانه... ما أروع سلطان نفسٍ ترى ـ من فوق هذه القمَّة العالية التي رفعها الله إليها ـ كلَّ الأشياء الأرضيَّة الدنيويَّة تحت أقدامها من دون أن تُفتن بأيٍّ منها؟ ما أشدَّ أسفها على تعلُّقاتها السابقة! ويا لدهشتها من عماها! كم

---

(٥٠) Oeuvres, ii. 320.

(٥١) انظر: ص٨٦، ٦٩ أعلاه.

تشفق على من عميت بصيرتهم وفي الضلال يهيمون. . . إنها تأسف على زمنٍ اهتمَّت فيه بمسائل الجاه، وعلى ضلالها في حسبانها ما كان العالم يدعوه جاهًا أنه جاه، وترى أن ذلك كذبةٌ كبرى، وأن العالم بأجمعه كان منقادًا لها. وتكتشف ـ من خلال النور الذي أشرق عليها من أعلى ـ أن الجاه الحقيقيّ منزَّهٌ عن الزيف، وأن الإخلاص لهذا الجاه؛ يعني: أن نقدِّر ما هو خليق حقًّا بالتقدير، وأن تعتبر كل ما هو زائل ولا يرضي الله عدمًا أو هو دون العدم. . . تضحك في سرِّها أحيانًا حين ترى أناسًا رصينين منقطعين للأوريسون يولون اهتمامًا كبيرًا لبعض مسائل الجاه التي وضعتها هذه النفس تحت قدميها، الذين يقولون إن ذلك من قبيل الحفاظ على المقام وليكونوا أكثر فائدةً للآخرين. أما هي فتعرف حقَّ المعرفة أن إهمال كرامة مقامهم حبًّا في الله سيفيد الآخرين في يومٍ واحدٍ أكثر مما قد يفيدونهم في عشر سنواتٍ وهم متمسكون بمقامهم. إنّها تسخر من ذاتها لأنها كانت تعتبر المال وتشتهيه. . . آه، لو أن الجميع يعتبرون المال ترابًا لا فائدة منه، فيا للوفاق الذي سيسود العالم حينها! ما أروع الصداقة التي سيعامل الناس بها بعضهم بعضًا، إذا انتفت من بينهم شهوة الجاه والمال! يقيني أن ذلك سيكون علاجًا شافيًا لكل شرورنا»[٥٢].

وبالتالي، فإن الحالات الصوفيَّة قد تجعل الروح أكثر نشاطًا في الاتجاه الذي تفضِّله إلهاماتها. لكن يمكن اعتبار ذلك ميزةً فقط في حالة كون الإلهام حقيقيًا. أما إذا كان الإلهام خاطئًا، فإن ذلك أكثر مدعاةً لأن تكون الطاقة مغلوطًا فيها وممسوخةً. نحن نقف إذن ـ مرةً أخرى ـ أمام سؤال الحقيقة الذي واجهنا في نهاية المحاضرات السابقة عن القداسة. ولعلكم تتذكَّرون أننا تحوَّلنا إلى موضوع التصوُّف على وجه التحديد لإلقاء بعض الضوء على مسألة الحقيقة هذه: هل تبرهن الحالات الصوفيَّة على حقيقة تلك المشاعر اللاهوتيَّة التي تكْمُن فيها جذور الحياة القُدسيَّة؟

على الرغم من أن الحالات الصوفيَّة تمتنع عن الوصف الذاتي الواضح، فإنها تؤكِّد ـ بشكل عامٍّ ـ وجود تيار نظريٍّ متميز. من الممكن

---

(٥٢) Vie, pp. 229, 200, 231-233, 243.

[كتاب السيرة، تريزا الأفيلية، ترجمة أنطوان سعيد خاطر، الرهبانية الكرملية في لبنان، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩١، ص١٥٤، و١٧٤ ـ ١٧٦، و١٨٤، بتصرف (المترجمان)].

صياغة نتائج غالبية هذه الحالات في مفرداتٍ تشير إلى اتجاهاتٍ فلسفيَّة محدَّدة. أحد هذه الاتجاهات هو التفاؤل، والآخر هو الواحديَّة. نحن ننتقل من الوعي العادي إلى الحالات الصوفيَّة، كما لو كنَّا ننتقل من القلَّة إلى الكثرة، من الضيق إلى السعة، من الاضطراب إلى الراحة. ونشعر بها كحالاتٍ موحِّدة وجامعة للشتات. إنها تلتمس فينا «وظيفة ـ نعم» أكثر من «وظيفة ـ لا». وفيها يمتص اللا ـ محدود الحدود، ويصفي كل الحسابات بسلام. إن إنكارها الشديد لكل صفةٍ قد يظنُّ إنسانٌ أنها تنطبق على الحقيقة المطلقة ـ حيث يُوصف هو (النفس الكليَّة) أتمان، بـ«لا! لا!»(٥٣) فقط، على حدِّ قول الأوبنشاد(٥٤) ـ لكن على الرغم من أن هذا الإنكار يبدو على السطح بأنه «وظيفة ـ لا»، فإنه ـ في حقيقة الأمر ـ إنكار يتمُّ نيابة عن «نعم» أعمق. فمن يصف المطلق بشيءٍ معيَّن، أو يقول إنه **هذا**، يبدو ـ ضمنيًّا ـ أنه يمنعه من أن يكون **ذاك**؛ كما لو أنه قد أنقص من المطلق. لذلك نحن ـ وفقًا للموقف الإثباتي الأعلى الذي نتبنَّاه ـ ننكر أنه «هذا»، بحيث ننفي النفي الذي يبدو لنا أن إشارتنا بأنه «هذا» تنطوي عليه. وهو ما يظهر جليًّا عند منبع التصوُّف المسيحي ديونيسيوس الأريوباغي(٥٥) Dionysius the Areopagite في وصفه للحقيقة المطلقة بالسلب حصرًا. فيقول:

«إن سبب كل شيء [الإله المتعالي] ليس روحًا ولا عقلًا، كما أنه لا يملك خيالًا، ولا اعتقادًا، ولا ظنونًا، ولا عقلًا، ولا فكرًا. وهو ليس عقلًا أو فكرًا؛ ولا يمكن التعبير عنه لغويًّا بكلماتٍ ولا تصوُّره عقليًّا في

---

(٥٣) يُسمَّى هذا المبدأ الهندوسي Neti neti، أي: «لا هذا ولا ذاك»، وهو أحد أشكال اللاهوت السلبي. (المترجمان)

(٥٤) M[LLER'S translation, part ii. p. 180.

[الأوبنشاد Upanishads هي الأجزاء الفلسفية من نصوص الفيدا الهندوسية المقدَّسة. (المترجمان)].

(٥٥) أجمعت الدراسات التاريخية الحديثة على تسمية هذا المتصوف بـ«ديونيسيوس الأريوباغي الزائف» Pseudo-Dionysius the Areopagite؛ لأنه ليس القديس ديونيسيوس الأريوباغي، القديس الذي اعتنق المسيحية على يد بولس الرسول خلال زيارته لأثينا، وإنما انتحل هذا الشخص المجهول شخصيته وكتب باسمه، مما جعل تداول مؤلفاته في الدوائر المسيحية أمرًا سهلًا باعتبارها متوافقةً مع العقيدة التقليدية اعتمادًا على سلطة اسم كاتبها. ومن الثابت أن هذا الشخص قبل أن يصبح لاهوتيًّا مسيحيًّا، كان فيلسوفًا أفلاطونيًّا محدثًا؛ بسبب استخدامه لمنهجية أفلوطين، ولاعتماده على الكثير من أفكار الأفلاطونية المحدثة ومفرداتها. (المترجمان)

مفاهيم. فهو ليس عددًا ولا ترتيبًا، وليس كبرًا ولا صغرًا، وليس مساواة ولا عدم مساواة، وليس تشابهًا ولا اختلافًا. ليس غير متحرِّك ولا في حالة حركة ولا في سكون... ليس جوهرًا، ولا الأبديَّة، ولا الوقت. لا يمكن فهمه لأنه ليس معرفة ولا حقيقة. ليس مَلِكًا، ولا حكمة. ليس واحدًا ولا وحدانية، ليس سماويًّا ولا خيرًا. كما أنه ليس روحًا، بالمعنى المعروف للكلمة»... إلخ، **وتستمر سلسة النفي كما نشاء**(٥٦).

لكن ديونيسيوس ينكر كل هذه التوصيفات، ليس لأن الحقيقة تقصر عنها؛ بل لأن الحقيقة تفوقها بشكل مطلق. إن الحقيقة تتجاوزها تمامًا. فالله **فائق** الإشراق، **فائق** الروعة، **فائق** الضرورة، **فائق** الجلال، **فائق في** كل ما يمكن إطلاقه عليها. وتمامًا مثل هيجل في منطقه، يسافر المتصوفون نحو القطب الموجب للحقيقة فقط عبر «طريقة السلب المطلق Methode der Absoluten Negativität»(٥٧).

وهكذا تظهر التعبيرات المتناقضة التي تزخر بها الكتابات الصوفيَّة. كقول المتصوف الألماني المسيحي إيكهارت Eckhart (١٢٦٠ ـ ١٣٢٨) عندما يخبرنا عن صحراء الألوهة(٥٨) Godhead الصامتة، «حيث لم يُرَ اختلافٌ قطُّ، لا أب ولا ابن ولا روح قُدُس، حيث لا يجد أحدٌ سكنَه لا ومأواه؛ ولكن حيث تكون شعلة النفس أكثر سلامًا منها في أي مكانٍ آخر»(٥٩). ويكتب يعقوب بوهمه عن الحبِّ الأصلي، أنه «لا يمكن مقارنته

---

(٥٦) T. DAVIDSON'S translation, in Journal of Speculative Philosophy, 1893, vol. xxii, p. 399.

(٥٧) «الله، نظرًا إلى سموه المطلق، يُسمَّى اللا ـ شيء بحقٍّ» Deus propter excellentiam non immerito Nihil vocatur، هي مقولة سكوتوس أريجينا Scotus Erigena (٨١٥ ـ ٨٧٧)، التي يقتبسها البروفيسور أندرو سيث برينجل باتسون ANDREW SETH في كتابه «محاضرتان عن التأليه Two Lectures on Theism»، نيويورك، ١٨٩٧، ص٥٥.

(٥٨) فرق إيكهارت بين «الله» وبين «الألوهة». فيرى أن الله هو الخالق النشط، أما الألوهة فهي المصدر السلبي للوجود؛ لذلك نحن متحدون مع الألوهة وليس الله. وفي حين أن كلَّ أقوالنا وصلواتنا تتجه نحو الله، فإن الألوهة بلا اسم، ولا صفات، ولا تمايزات؛ بل إنها أيضًا تتجاوز الثالوث المسيحي الذي هو من صفات الله وليس الألوهة. وكأن الألوهة عدم ينبثق منه الوجود؛ لذلك لا يمكننا قول شيء عنها. لذلك يقول إيكهارت: «أدعو الله أن يخلصني من الله؛ لأن الكائن المطلق [الألوهة]، غير المشروط وغير المقيد، هو فوق الله وفوق كل اختلاف». (المترجمان)

(٥٩) J. ROYCE: Studies in Good and Evil, p. 282.

بأي شيء؛ لأنه أعمق من كل شيء، وهو مثل اللا ـ شيء فيما يتعلَّق بكل الأشياء؛ لأن لا شيئًا يفهمه... ولأنه لا ـ شيء، فهو بالتالي حرٌّ من كل الأشياء، وهو الخير الوحيد الذي لا يستطيع أيُّ إنسانٍ التعبير عنه أو الإخبار عن ماهيته؛ لأنه لا يوجد شيء يمكن مقارنته به حتى يتسنَّى للمرء التعبير عنه»(٦٠). وينشد المتصوف الكاثوليكي أنجليوس سيلسيوس Angelus Silesius (١٦٢٤ ـ ١٦٧٧) قائلًا:

«فالله محض لا ـ شيء، لا يمسه زمان ولا مكان
كلما أحكمت قبضتك عليه، هرب منك»(٦١)

إن هذا الاستخدام الجدلي للنفي، من خلال العقل، باعتباره طريقةً للمرور نحو نوعٍ أعلى من الإثبات ـ يترابط مع أدق نظرائه الأخلاقيين في نطاق الإرادة الشخصيَّة. فمثلما نجد في التجربة الدينيَّة أن إنكار الذات المتناهية ورغباتها، أو الزهد من نوعٍ ما، هو المدخلِ الوحيد للحياة الواسعة والمباركة؛ فإننا نجد هذا الغموض الأخلاقي متشابكًا مع الغموض الفكري في جميع الكتابات الصوفيَّة.

ثم يستكمل بوهمه حديثه قائلًا بأن «الحبَّ» هو أيضًا لا ـ شيء، حيث إنه «عندما تتجاوز تمامًا الخليقة وما هو مرئي، وتكون لا ـ شيئًا بالنسبة إلى كل ما في الطبيعة والخليقة، تصبح في الواحد الأبدي، وهو الله ذاته، وحينها ستشعر بأعلى فضائل الحب بداخلك... إن كنز كنوز النفس هو حيثما تخرج من الشيء إلى اللا ـ شيء الذي يمكن صناعة كل شيء منه. هنا تقول النفس: **ليس لدي شيء**؛ لأنني مجرَّدة تمامًا وعارية. **لا أستطيع فعل شيء**؛ لأنني لا أملك أيَّ نوعٍ من القدرة، فأنا كالماء الذي يُصَبُّ. **أنا لا شيء**؛ لأنني لست أكثر من مجرَّد صورة للكينونة، والله فقط بالنسبة إليَّ **هو أنا الكائنة**. وهكذا، مستقرةً في عدمي الخاص، أمجِّد الكينونة الأبديَّة، **غير راغبة** في أي شيء، حتى تكون إرادة الله هي التي ترغب بداخلي،

(٦٠) Jacob Behmen's Dialogues on the Supersensual Life, translated by BERNARD HOLLAND, London, 1901, p. 48.

(٦١) Cherubinischer Wandersmann, Strophe 25.
[من قصيدة «لا يمكن لأحد فهم الله GOtt ergreifft man nicht». (المترجمان)].

ليكون هو إلٰهي وكل شيء أيضًا»(٦٢).

وبلغة القديس بولس، «فَأَحْيَا، لا أَنَا، بَلِ الْمَسِيحُ يَحْيَا فِيَّ»(٦٣). فقط عندما أكون لا ـ شيئًا يمكن لله الدخول فيَّ جُوَّانيًا، وعندها لن يبقى هناك فرق قائم بين حياته وحياتي(٦٤).

إن هذا التغلُّب على جميع العوائق المعتادة بين الفرد والمطلق هو الإنجاز الصوفيُّ الكبير. ففي الحالات الصوفيَّة، نصبح متحدين مع المطلق، ونصبح أيضًا واعين بوحدتنا. هذا هو التراث الصوفي الأزلي والمنتصر الذي نادرًا ما يغيِّره اختلاف الأجواء أو العقائد. ففي الهندوسية، وفي الأفلاطونية المحدثة، وفي التصوُّف الإسلامي، وفي التصوُّف المسيحي، وعند أتباع والت ويتمان؛ نجد النغمة المتكرِّرة نفسها، بحيث يكون هناك إجماعٌ أزليٌّ فيما يتعلَّق بالمقولات الصوفيَّة، والذي من شأنه أن يجعل الناقد يتوقَّف ويفكِّر، والذي يؤدي إلى عدم امتلاك النصوص الصوفيَّة الكلاسيكيَّة ـ كما قلت من قبل ـ لتاريخ بداية أو لوطنٍ محدَّد. إنها تخبرنا على الدوام بوحدة

---

(٦٢) Op. cit., pp. 42, 74, abridged.

(٦٣) غلاطي ٢ : ٢٠. (المترجمان)

(٦٤) أنقل التعبير الصوفي التالي عن السعادة بحضور الله الجُوَّاني من كتاب فرنسيٍّ:

«لقد أتى يسوع ليتخذ مقامه في قلبي. إنه ليس سكنًا، أو ارتباطًا، بل هو نوعٌ من الاندماج. آه، إنها لحياة جديدة ومباركة! الحياة التي تصبح كل يوم أكثر إشراقًا... إن الجدار الماثل أمامي، الذي كان مظلمًا منذ لحظات، أصبح رائعًا في هذه اللحظة لأن الشمس تشرق عليه. أينما تسقط أشعتها تشعل حريق المجد. تتلألأ أصغر شذرة من الزجاج، تنبعث النار من كل حبَّة رمل؛ حتى إن في قلبي أغنيةً فخمةً للانتصار؛ لأن الربَّ يقيم هناك. تتابع أيامي؛ البارحة كانت السماء زرقاء؛ واليوم الشمس غائبة وراء الغيوم؛ وليل مليء بأحلام غريبة؛ ولكن بمجرَّد أن تتفتح العينان، وأستعيد وعيي، ويبدو أنني أبدأ الحياة مرةً أخرى، يبقى الشكل نفسه ماثلًا أمامي دائمًا، ويملأ الحضور نفسه قلبي دائمًا... في السابق كان اليوم يصبح معتمًا بغياب الربِّ. اعتدتُ الاستيقاظ على غزو كل أنواع الانطباعات الحزينة لنفسي، وحينها لم يكن بمقدوري إيجاده في طريقي. أما اليوم فهو معي. والغيمة الخفيفة التي تغطي الأشياء ليست عقبةً أمام شراكتي معه. أشعر بضغطة يده، أشعر بشيء مختلفٍ يملؤني بابتهاج هادئ؛ هل أجرؤ على الجهر بهذا؟ نعم؛ لأنه التعبير الحقيقيُّ لما أختبره. إن الأمر ليس مجرَّد زيارةً من الروح القُدس. إن الأمر ليس مجرَّد خيالٍ مبهر قد يفرد جناحيه في أي لحظة ويحلِّق بعيدًا ليتركني في ظلمات ليلي، إنها إقامة دائمة. فلا يمكنه المغادرة إلا إذا أخذني معه. علاوة على ذلك؛ إنه ليس سوى نفسي: إنه متَّحد بذاتي. إنه ليس مجرَّد قرب، إنه احتراق، تعديل عميق لطبيعتي، نمط جديد لوجودي». مقتبسة من مخطوطة:

"of an old man" by WILFRED MONOD: Il Vit: six méditations sur le mystère chrétien, pp. 280-283.

الإنسان والله، إن كلامها يسبق اللغات، وهي لا تشيخ أو يصيبها الصدأ أبدًا(٦٥).

تخبرنا الأوبنشاد «إنه أنت»(٦٦)، ويضيف أتباع الفيدانتا: «لست جزءًا منه، لست صورةً له؛ بل مطابق له، هو الروح المطلقة للعالم». «مثل الماء النقي الذي يُصَبُّ في الماء النقيِّ فيبقى كما هو، يا غوتاما، هكذا تكون روح المفكِّر الذي يعرف. ماء في ماء، نار في نار، أثير في أثير، لا يمكن لأحد تمييزهم؛ وبالمثل، رجل دخل عقله في الروح المطلقة»(٦٧). ويقول النصُّ الصوفيُّ الإسلاميُّ «روضة السر»(٦٨) Gulshan-Râz: «كل رجل لم يساور قلبه شكٌّ، يعرف على وجه اليقين أنه ليس مع الله وجود آخر، إنه وجود وحدانيَّة حضرة الحق. . . فكل موجودات العالم من أنا وأنت وعالم الخلق وعالم الأمر غير الله ﷻ هي عدم؛ لأنها كلها تجليات لذات البارئ تعالى، التي ليس بها كثرة ولا تمييز. . . فكل من يفنى ويفارق ذاته، يسمع رجع الصدى خارجه يقول: أنا الله، فقد سلك سبيل البقاء الأبدي، ولم يعد الموت يعرف إليه طريقًا»(٦٩). وفي رؤية الله، يقول أفلوطين: «ليست عقولنا هي التي ترى؛ بل شيء أسبق وأسمى من عقولنا هو ما يرى. . . ومن ثَمَّ فمن يرى، لا يرى بالمعنى الصحيح؛ فليس بمقدوره تمييز أو تصوُّر شيئين مختلفين. إنه يتغيَّر، يتوقَّف عن أن يكون هو نفسه، ولا يُبقي شيئًا منها. مستغرقًا في الله، يصبح واحدًا معه، مثل مركز الدائرة المتطابق مع مركز

---

(٦٥) Compare M. MAETERLINCK: L'Ornement des Noces spirituelles de Ruysbroeck, Bruxelles, 1891, Introduction, p. xix.

(٦٦) «Tat Tvam Asi»، هي إحدى «المقولات الهندوسيَّة الأربع العظمى Mahâvâkyas»، والتي تؤكِّد على حقيقة وحدة الوجود الهندوسية التي تتمثَّل في وحدة أتمان وبراهمان، فكلُّ الأشياء لها جوهر إلهيٌّ واحد. وعند إدراك هذه الحقيقة، ينزع المرء ستار المايا ويصل إلى مرحلة الاستنارة الهندوسية Moksha والتحرُّر من عجلة الموت والميلاد. وتكرَّر هذه العبارة في أوبنشاد شاندوجيا Chandogya. (المترجمان)

(٦٧) Upanishads, M. M[LLER'S translation, ii. 17, 334.
[اقتباس من أوبنشاد كاثا KATHA. (المترجمان)].

(٦٨) ديوان صوفي للمتصوف الفارسي محمود الشبستري التبريزي (١٢٢٨ - ١٣٣٩)، وضعه للإجابة على سبعة عشر سؤالًا كان قد وجههم الأمير حسين الهروي الخراساني لمتصوفة تبريز. ويمكن أن نربط بين هذا النصِّ واقتباسات ويليام جيمس من الأوبنشاد من خلال البيت الشعري رقم ٢٧٧ والذي يقول: «عندما يُراد الإشارة إلى الوجود المطلق، يُعبر عنه بلفظ أنا». (المترجمان)

(٦٩) SCHMÖLDERS: Op. cit., p. 210.

دائرة أخرى»(٧٠). ويقول زويزه: «هنا تموت الروح، ومع ذلك فهي تحيا في عجائب الألوهة... وتضيع في سكون الغموض الباهر المجيد والوحدة البسيطة المجرَّدة. وفي هذا اللا - شكل يمكن العثور على أعلى درجات النعيم»(٧١). ومرةً أخرى ينشد أنجليوس سيلسيوس: «أنا كبير مثل الله، هو صغير مثلي؛ لا يمكن أن يكون هو فوقي، ولا يمكن أن أكون أنا تحته»(٧٢).

في الأدبيات الصوفية، نقابل - باستمرار - مثل هذه العبارات المتناقضة ذاتيًا: «العتمة الباهرة»، و«الصمت الهامس»، و«الصحراء المزدحمة». إنها تبيِّن أن العنصر الذي تخاطبنا الحقيقة الصوفيَّة عبره بالشكل الأكمل، ليس هو الكلام المفاهيمي، بل الموسيقي. إن كثيرًا من النصوص الصوفيَّة ليست - في واقع الأمر - سوى مؤلفاتٍ موسيقيَّة.

«من أراد أن يسمع صوت نادا(٧٣) Nada، (الصوت عديم الصوت)، ويفهمه؛ عليه أن يتعلَّم طبيعة تركيز العقل Dhâranâ [أولى مراحل التأمُّل]... عندما يبدو لذاته أن شكله غير حقيقيٍّ، كما هو حال جميع الأشكال التي يراها في الأحلام بعد استيقاظه. عندما يتوقَّف عن سماع الكثرة، يمكنه حينها تمييز **الواحد** - الصوت الجُوَّاني الذي يمحي كل صوت برَّاني... عندها ستسمع النفس وستتذكَّر. وسيخاطب **صوت الصمت** الأذن الجُوَّانيَّة... وحينها ستفقد **نفسك في النفس، ذاتك في الذات**، وستندمج في تلك النفس التي أشرقت أنت منها أولًا... انظر! ها قد صرتَ أنت النور. وأصبحت أنت الصوت. أنت سيدك وإلهك. أنت الذات التي تبحث عنها: الصوت الإلٰهي الذي لا ينقطع، الذي يدوي من الأزل وإلى الأبد، المعفيّ

---

(٧٠) Enneads, BOUILLIER'S translation, Paris, 1861, iii. 561. Compare pp. 473 - 477, and vol. i. p. 27.

[VI, ix, 10. (المترجمان)]

(٧١) Autobiography, pp. 309, 310.

(٧٢) Ich bin so gross als Gott, Er ist als ich so klein; Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.

Op. cit., Strophe 10.

(٧٣) بما أن براهمان فراغ، أي المطلق بلا صفات؛ فإن نادا هي صوت هذا الفراغ، وأولى تعبيراته. إنها الإيقاع الذي يكون به العالم، ومن تناغمه ظهرت الحياة، فهي اللحن الأبدي للكون. (المترجمان)

من التغيُّر، والمعفيّ من الخطيئة، الأصوات السبع في صوت واحد، صوت الصمت. **الحقيقة المطلقة هي كل شيء** Om tat Sat»[٧٤].

إن لم تُثِر هذه الكلمات فيك الضحك عندما تسمعها، فمن المرجَّح أن تداعب الأوتار التي بداخلك، والتي يشترك كلٌّ من الموسيقى واللغة في لمسها. تعطينا الموسيقى رسائلَ أنطولوجيةً لا يمكن للنقد غير الموسيقي معارضتها، رغم أنه قد يسخر من حماقتنا في الانشغال بها. هناك حافَّة للعقل تسكنها هذه الأشياء؛ والهمسات الآتية من هناك تختلط مع عمليات فهمنا، بالطريقة نفسها التي ترسل بها مياه المحيط اللامتناهي أمواجها لتتكسر بين الحصى الكامن على شواطئنا.

«هنا يبدأ البحر الذي لا ينتهي حتى نهاية العالم. حيث نقف،

هل يمكننا معرفة مدى علو الفيضان التالي المتجاوز لهذه الموجات اللامعة؟

يجب أن نعرف ما لم يعرفه إنسان قَطُّ، وما لم تره الأعين. . .

آه، لكن هنا يقفز قلب المرء، ساعيًا نحو الظلمة ببهجة مجازفة،

من الشاطئ الذي ليس وراءه شاطئ، يسود البحر بلا نهاية»[٧٥].

هذا المعتقد، على سبيل المثال، أن الأبديَّة لا ـ زمنيَّة، وأن «خلودنا» ـ إذا عشنا في الأبديَّة ـ ليس مدَّة مستقبليَّة بقدر ما هو هنا والآن، وهو ما يُعَبَّر عنه اليوم كثيرًا في بعض الدوائر الفلسفيَّة، مستندًا على «سمعنا سمعنا!»[٧٦] أو على «آمين» [موافقة الأفراد على ما يُقال]، التي تنبع من ذلك المستوى الغامض الأعمق[٧٧]. إننا نتعرَّف إلى كلمات المرور إلى المنطقة الصوفيَّة عندما نسمعها، لكن ليس بمقدورنا استخدامها بأنفسنا؛ فهي وحدها التي

---

(٧٤) H. P. BLAVATSKY: The Voice of the Silence.

(٧٥) SWINBURNE: On the Verge, in "A Midsummer Vacation."

(٧٦) هي جملة كانت تُستعمل بداية من القرن السابع عشر في البرلمان البريطاني لبيان اتفاق المستمع مع المتحدث؛ لأن التصفيق كان محظورًا عادةً في غرف مجلس العموم ومجلس اللوردات. (المترجمان)

(٧٧) قارن مع المقتطفات من الدكتور باك، المستشهد بها في ص٤٤٥

تحفظ «كلمة المرور الأولانيّة[٧٨]»[٧٩].

لقد رسمت الآن باختصارٍ شديد، وبشكل غير كافٍ، لكن بقدر ما أستطيع فعله في الوقت المتاح لي، السماتِ العامَّةَ للنطاق الصوفيّ للوعي. **وهو في المجمل يتَّسم بواحديَّة الوجود وبالتفاؤل، أو على الأقل بنقيض التشاؤم. إنه ضد الطبيعانيَّة، وهو يتناغم بشكل أفضل مع المولودين مرتين، وبالحالات العقليَّة المتعلِّقة بما يُسمَّى بالغربة الدنيويَّة والانتماء الأخروي.**

مهمتي التالية هي البحث في ما إذا كان بوسعنا التوسُّل بهذا الوعي الصوفي باعتباره مرجعيةً يُحتَجُّ بسلطتها أم لا؟ هل يقدِّم أي تسويغ لـ**حقائق** الولادة مرتين وما وراء الطبيعة ووحدة الوجود التي تستحسنها؟ يجب أن أقدِّم إجابتي على هذا السؤال بإيجازٍ قدر الإمكان.

وباختصار، جوابي هو التالي ـ وسأقسمه إلى ثلاثة أجزاء:

١ ـ الحالات الصوفيَّة، عندما تكون ناضجةً، عادةً ما تكون ـ ولها الحقُّ في أن تكون ـ ذات حجيَّة مطلقة على من تأتيه.

٢ ـ لا تنبع من الحالات الصوفيَّة أيُّ سلطة مرجعيَّة من شأنها أن تجعل من قبول كشوفاتها دون نقدٍ أمرًا واجبًا على من يقف خارجها.

٣ ـ تقوِّض سلطة الوعي العقلاني أو غير الصوفي، القائم على الفهم والحواس وحدهما. فالحالات الصوفيَّة تظهر الوعي العقلاني على أنه مجرَّد نوعٍ من أنواع الوعي. وتفتح إمكانية وجود مستوياتٍ أخرى من الحقيقة، والتي يحقُّ لنا الإيمان بها ـ بحريَّة ـ طالما أنه يوجد بداخلنا ما يستجيب لها بشكل حيويٍّ.

وسأتناول في ما يلي هذه النقاط واحدةً تلو الأخرى.

---

(٧٨) بيت من المقطع الرابع والعشرين من قصيدة والت ويتمان «أغنية نفسي Song of Myself»: «أهمس بكلمة المرور الأولانيَّة ـ وأرسم شارة الديمقراطية». (المترجمان)

(٧٩) ترد أكثر المحاولات التي أعرفها جديَّة للتوسُّط بين المنطقة الصوفية والحياة المنطقية في مقالة حول محرك أرسطو الذي لا يتحرك [الله، المحرِّك الأول]، انظر:

F. C. S. SCHILLER, in Mind, vol. ix., 1900.

١

باعتبارها حقيقةً سيكولوجيةً، عادة ما يكون النوع الواضح والشديد من الحالات الصوفية ذا سلطةٍ مرجعيَّة على أولئك الذين يختبرونه[٨٠]. لقد كانوا «هناك»، ومن ثَمَّ يعرفون. ومن العبث أن تتذمَّر العقلانيَّة من ذلك. فإذا أثبتت الحقيقة الصوفية، التي تنكشف للمرء، أنها قوةٌ يمكنه العيش بها، فبأي حقٍّ يجوز لنا نحن باعتبارنا أغلبيةً أن نأمره بالعيش بطريقةٍ أخرى؟ يمكننا أن نلقي به في السجن أو في مصحَّة نفسيَّة، لكننا لن نستطيع تغيير رأيه؛ بل على العكس، سنزيده بذلك تمسكًا بمعتقداته، وبشكل أكثر عنادًا[٨١]. إن عقله يسخر من أقصى جهودنا؛ لأنه في واقع الأمر، ومن الناحية المنطقيَّة، فإن رأيه خارج نطاق سلطتنا تمامًا. ترتكز معتقداتنا الأكثر «عقلانية» على أدلَّة مشابهة تمامًا في طبيعتها لتلك التي يستشهد بها المتصوفة لصالح معتقداتهم. فحواسنا ـ تحديدًا ـ قد أكَّدت لنا على صحَّة حالاتٍ واقعيَّة بعينها؛ والتجارب الصوفية هي أيضًا إدراكاتٌ حسيَّة مباشرة للحقيقة بالنسبة إلى أصحابها، تمامًا مثل حال أي معطياتٍ حسيَّة على الإطلاق بالنسبة إلينا. وتظهر السجلات أنه على الرغم من تعطُّل الحواس الخمس في أثناء هذه التجارب، فإنها تكون حسيَّةً للغاية في طابعها الإبستيمولوجي، إذا جاز لي استخدام ذلك التعبير الفَظ؛ أي إنها عروضٌ مباشرة ـ وجهًا لوجه ـ لما يبدو على الفور أنه موجود.

باختصار، إن المتصوف **مُحَصَّنٌ تمامًا**، ويلزم تركه وشأنه، سواء أحببنا ذلك أم لا، مستمتعًا بعقيدته دون إزعاج. يقول تولستوي إن الإيمان هو ما يحيا البشر به. وحالات الإيمان والحالات الصوفية هما مصطلحان مترادفان من الناحية العمليَّة.

---

(٨٠) أتجاوز الحالات الضعيفة، وتلك الحالات التي تمتلئ بها الكتب، حيث يبقى المراقِب (ولكن في الغالب ليس صاحب التجربة) في حالة شكٍّ في ما إذا لم تكن التجربة شيطانيَّة المنبع [ليست من الله].

(٨١) مثال: يكتب السيد جون نيلسون عن سجنه بسبب دعوته إلى الميثودية: «كانت روحي كحديقة مرتوية، وكنت أستطيع التغنِّي بتمجيد الله طوال اليوم؛ لأنه حوَّل سجني إلى بهجة، وأراحني، حتى وأنا نائم على أرضية الزنزانة، فبدا لي وكأنها سريري المريح. الآن يمكن لي القول بأن «خدمة الله هي الحرية الكاملة»، وقد كنت أدعو كثيرًا في صلاتي أن يشرب أعدائي من نفس نهر السلام الذي سقاني منه إلٰهي بسخاء».

Journal, London, no date, p. 172.

٢

لكني أتابع الآن لأضيف أن المتصوفة ليس لديهم الحقُّ في الادعاء بأنه من المتعيِّن علينا قبول الأقوال الصادرة عن تجاربهم الخاصَّة، إذا كنَّا نقف خارجها ولا نشعر بأنها تنادينا. إن أقصى ما يمكن للمتصوفة طلبه منا، في هذه الحياة، هو الاعتراف بأنهم يقيمون افتراضًا. إنهم يشكلون إجماعًا ولديهم استنتاج قاطع لا لبس فيه؛ وقد يقولون إنه من الغريب حقًّا أن مثل هذا النوع من التجربة قد يكون خاطئًا بالكلية، رغم أنه مُجْمَعٌ عليه. ولكن هذه الحجَّة في جوهرها، ليست سوى مجرَّد توسُّل بأرقام الأكثريَّة، مثلما تتوسل بها العقلانيَّة أيضًا على الناحية الأخرى [لنفي التجارب الصوفيَّة الذاتيَّة]؛ والتوسل بالأرقام ليس له قوةٌ منطقيَّة[٨٢]. وإذا اعترفنا بهذه الحجَّة، فسيكون ذلك لأسبابٍ «إيحائيَّة»، وليس لأسبابٍ منطقيَّة: نحن نتبع الأغلبيَّة؛ لأن فعل ذلك يناسب حياتنا.

لكنَّ حتى هذا الافتراض الناتج من إجماع المتصوفة بعيدٌ عن أن يكون افتراضًا قويًّا. في توصيفي للحالات الصوفيَّة بوحدة الوجود والتفاؤل وإلخ، أخشى أن أكون قد بالغتُ في تبسيط الحقيقة. لقد فعلت ذلك بغرض الإيضاح، وللبقاء بقرب التراث الصوفي الكلاسيكي. إن التصوُّف الديني الكلاسيكي، يجب الاعتراف الآن، هو مجرَّد «حالة منتقاة». إنه **مستخلَصٌ** منتخب، اعتُمد بوصفه ممثلًا لنوعه عن طريق انتقاء العينات الأفضل وحفظها على شكل «مدارس» صوفيَّة. إنه منحوتٌ من كتلة أكبر بكثير من المعروض؛ وإذا أخذنا هذه الكتلة الأكبر بالجديَّة نفسها التي أخذ بها التصوُّف الديني نفسه تاريخيًّا، سنجد أن ذلك الإجماع المُفترض قد اختفى إلى حدٍّ كبير. فبداية، نجد أن التصوُّف الديني نفسه، ذلك النوع الذي يراكم التقاليد ويؤسِّس المدارس، أقلُّ إجماعًا بكثير مما قلتُ. فقد كان زهديًّا وعلى النقيض لا ـ ناموسيًّا متساهلًا داخل الكنيسة المسيحية[٨٣]. وقد كان أيضًا

(٨٢) التوسُّل بالأكثريَّة (Argumentum ad Populum) هو إحدى المغالطات المنطقيَّة. (المترجمان)

(٨٣) في عمل المتصوف المسيحي يوحنا الراسبوركي John of Ruusbroec (١٢٩٣ ـ ١٣٨١)، الذي ترجمه الشاعر البلجيكي موريس ماترلينك Maeterlinck، يوجد فصل ضد لا ـ ناموسية المتصوفة التابعين. وكتاب الطبيب النفسي الفرنسي هنري ديلاكروا Henri Delacroix (١٨٧٣ ـ ١٩٣٧) بعنوان =

مثنويًا في السامخيا Sankhya الهندوسية، وواحديًا في فلسفة الفيدانتا(٨٤). لقد وصفته بوحدة الوجود؛ لكنَّ المتصوفين الإسبان العظام لم يكونوا من القائلين بوحدة الوجود على الإطلاق. لقد كان معظمهم من العقول غير الميتافيزيقية، الذين يعتبرون انتماء الله إلى «الفئة الشخصانيَّة» أمرًا مطلقًا. فبالنسبة إليهم، يبدو «اتحاد» الإنسان مع الله أشبه بمعجزة عرضيَّة أكثر من كونه هويَّة أصليَّة(٨٥). ومرة أخرى، بصرف النظر عن السعادة المشتركة بين جميع الأنواع، كم يختلف تصوف والت ويتمان، والشاعر إدوارد كاربنتر، والكاتب الإنجليزي ريتشارد جيفريز Richard Jefferies (١٨٤٨ - ١٨٨٧)، وأتباع مذهب وحدة الوجود الطبيعاني الآخرين، عن النوع المسيحي الأكثر تميزًا(٨٦). فالحقيقة هي أن الشعور الصوفي بالبسط(٨٧) والاتحاد والانعتاق ليس له أيُّ محتوى فكريٍّ معيَّن خاص به. إنه قادر على تشكيل تحالفاتٍ تزاوجيَّة مع المحتوى الذي تقدِّمه أكثر الفلسفات واللاهوتيات تنوُّعًا، بشرط أن يجد في إطارها مكانًا لمزاجه العاطفيِّ الخاص. وبالتالي، ليس من حقنا الاحتجاج بمكانته بشكلٍ مميز لصالح أيِّ معتقدٍ خاص، مثل الاعتقاد في المثاليَّة المطلقة، أو في الهويَّة الواحديَّة المطلقة، أو في خيريَّة العالم المطلقة. إنه في صالح جميع هذه الأشياء فقط نسبيًا؛ فهو يخرج من الوعي البشري العادي نحو الاتجاه الذي تكْمُن فيه هذه الأشياء.

= «مقالة في التصوُّف بألمانيا في القرن الرابع عشر» (Essai our le mysticisme spéculatif en Allemagne an XIVme Siècle, Paris, 1900) يزخر بالمحتوى اللا - ناموسي. قارن مع:

A. JUNDT: Les Amis de Dieu an XIVme, Siècle, Thèse de Strasbourg, 1879.

(٨٤) اختلفت مدارس الهندوسية في تصوُّر براهمان، بين كونه الحقيقة الواحدة، وهو قول مدرسة فيدانتا، وبين كونه نصف الحقيقة فقط، حيث يمثل الوعي فقط، بوروشا Purusha، أما نصف الحقيقة الآخر فيتجسد في الطبيعة المادية، براكريتي PrakÒti، وهو قول مدرسة سامخيا المثنوية. (المترجمان)

(٨٥) Compare PAUL ROUSSELOT: Les Mystiques Espagnols, Paris, 1869, ch. Xii.

(٨٦) انظر قصيدة كاربنتر «نحو الديمقراطية Towards Democracy»، وبخاصَّة الأجزاء الأخيرة، وكتاب جيفريز الصوفي الجذل والرائع والبديع «قصة قلبي The Story of my Heart». [ينتمي كتاب جيفريز إلى نفس نوعية الأدب الإيمرسوني الترنسندنتالي، وهو يشبه كثيرًا «والدن» لهنري ديفد ثورو، فهو سيرة ذاتيَّة روحيَّة تُمَجِّد طبيعة الريف الإنجليزي فيها، وصولًا إلى بيان وحدة الذات معها. (المترجمان)].

(٨٧) يقول ابن عربي: إن «البسط عندنا حالٌ حكم صاحبه أن يسع الأشياء ولا يسعه شيء». انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٩٩٩، ج٤، ص٢٠٩. (المترجمان)

كفانا حديثًا عن التصوُّف الديني الرسمي. لكن ما زال هناك الكثير مما ينبغي قوله؛ لأن التصوُّف الديني هو نصفُ التصوُّف فحسب. أما النصف الآخر فلا يوجد له تراث متراكم إلا ذلك الذي تقدِّمه المراجع عن موضوع الجنون. افتحوا أيَّ واحدٍ منها، وستجدوا وفرةً من الحالات، حيث يُستشهد «بالأفكار الصوفيَّة» باعتبارها أعراضًا مميزةً للحالات العقليَّة الواهنة أو الواهمة. في جنون الهذاء، البارانويا paranoia، كما يطلق عليه أحيانًا(٨٨)، قد يكون لدينا تصوُّف **شيطانيّ**، نوع من التصوُّف الديني المقلوب رأسًا على عقب: الشعور نفسه بالأهمية التي تفوق الوصف فيما يتعلَّق بأصغر الأحداث وأتفهها، فتأتي النصوص والكلمات نفسها وقد اتخذت معانيَ جديدةً، والأصوات والرؤى والتوجيهات والمهام نفسها، والشعور نفسه بسيطرة القوى الخارجية على المرء؛ فقط هذه المرة تكون العاطفة متشائمةً: فبدلًا من العزاء، لدينا البؤس؛ والمعاني مرعبة، والقوى الخارجيَّة أعداء للحياة. إذ نظرنا إليهما من ناحية آليتهما السيكولوجيَّة، يتَّضح لنا أن التصوُّف الكلاسيكي المتفائل وهذا التصوُّف الأدنى المتشائم ينبعان من المستوى العقلي نفسه، من منطقة اللا ـ شعور أو منطقة ما وراء هامش الوعي، والتي بدأ العلم يُقرُّ بوجودها؛ لكن التي لا يُعرَف عنها حقًّا إلا القليل. تحتوي تلك المنطقة على كل أنواع الأفكار: فهناك تقيم «الملائكة والشياطين» جنبًا إلى جنب. إن ما يأتي من ذلك المكان لا يُعتمَد بشكلٍ معصوم. بل يجب أن يُغربَل ويُختبر، وأن يخوض غمار مواجهة هجوم السياق الكامل للتجربة عليه، كما هو الحال مع ما يأتي من العالم الحسِّي الخارجي. يجب التأكُّد من قيمته بواسطة المنهج التجريبي، طالما أننا لسنا متصوفةً.

إذن، مرةً أخرى أكرِّر أن غير المتصوفة ليسوا ملزمين بالاعتراف بأن للحالات الصوفية سلطة حجيَّة عليا تمنحها لها طبيعتها الجوهريَّة(٨٩).

---

(٨٨) البارانويا، هي نوع رئيس من أنواع الضلالات (delusions) التي توجد في حالات الذهان (psychosis)، والذي هو انفصال تامٌّ عن الواقع (الذهان = ضلالات + هلوسات)، وهو عرض أساسيٌّ للفصام. وضلالات البارانويا عبارة عن اعتقاد الشخص الذهاني ـ باطلًا ـ بأن ثمة من يتآمر ضده ويكيد له المكائد، من يريد أن يلحق به الأذى، أو أن ثمة من يسيطر عليه ويتحكَّم فيه بالكليَّة (كأن يعتقد مثلًا بأن الفضائيين قد زرعوا شريحةً في دماغه، أو أنه ملبوسٌ بجنٍّ ما، أو بالإله نفسه). (المراجع)

(٨٩) في الفصل الأول من القسم الثاني من كتابه «التلف Degeneration»، يسعى ماكس نوردو لتقويض التصوُّف ككلٍّ من خلال إظهار الضعف الموجود في أنواعه الأدنى. فالتصوُّف بالنسبة إليه يعني =

٣

ومع ذلك، أكرِّر مرةً أخرى أن وجود الحالات الصوفيَّة يطيح تمامًا بادعاء الحالات غير الصوفيَّة بأنها من تملك الحقَّ الوحيد والمطلق في أن تملي علينا ما قد نصدِّقه. كقاعدة، إن ما تفعله الحالات الصوفيَّة هو مجرَّد إضافة معنى متجاوز للحسِّ إلى معطيات الوعي الخارجيَّة العادية. إنها استثاراتٌ مثل عاطفة الحب أو الطموح، وهدايا لروحنا بواسطتها تصبح الوقائع الموضوعية الماثلة أمامنا حاملةً لدلالاتٍ تعبيريَّة جديدة وذات صلةٍ جديدة بحياتنا. ومن ثمَّ، فهي لا تتناقض مع هذه الوقائع نفسها، ولا تنكر أي شيء تدركه حواسُّنا بشكل مباشر[٩٠]. إنه الناقد العقلاني ـ بالأحرى ـ الذي يقوم بدور المنكر في هذا النزاع، وليس لنكرانه قوة؛ لأنه لا يمكن أبدًا أن تكون هناك حالةٌ من الوقائع لا يمكن إضافة معنًى جديدٍ لها بشكلٍ صادق، شريطة صعود العقل إلى منظورٍ أكثر إحاطةً وشمولًا. إن السؤال الذي يجب أن يبقى مفتوحًا هو ما إذا كان من الممكن أن تكون الحالات الصوفيَّة رؤًى من منظورٍ أسمى، نوافذ يمكن للعقل من خلالها مشاهدة عالمٍ أكثر رحابةً وشمولًا. ينبغي ألَّا يمنعنا اختلاف المَشاهد التي نراها من النوافذ الصوفيَّة المختلفة من التفكير في هذا الافتراض. وفي هذه الحالة، قد يتبيَّن أن هذا العالَم الأوسع ذو تكوينٍ مختلطٍ تمامًا مثله كمثلِ عالمنا هذا، وهذا كل ما في الأمر. فسيكون لديه مناطقه السماويَّة ومناطقه الجهنميَّة، ولحظاته الإغوائيَّة ولحظاته الحافظة، وتجاربه الصحيحة وتجاربه

= أي إدراك مفاجئ لدلالة خفيَّة في الأشياء. وهو يفسر هذا الإدراك بكثرة الارتباطات غير المكتملة التي قد تثيرها التجارب في الدماغ التالف. فتعطي لصاحب التجربة معنى غامضًا وواسعًا بإرشادها إلى ما هو أبعد، إلا أنها لا توقظ أي نتيجة محدَّدة أو مفيدة في تفكيره. إن هذا التفسير مقبولٌ لأنواع معيَّنة من الشعور بوجود دلالاتٍ في الأشياء؛ وقد فسَّر أطباء نفسيون آخرون (على سبيل المثال، الألماني كارل فيرنيك Wernicke (١٨٤٨ ـ ١٩٠٥) في كتابه «Grundriss der Psychiatric, Theil ii.,Leipzig, 1896») حالة «البارانويا» باعتبارها خللًا يصيب مناطق الارتباط في القشرة المخيَّة الحسيَّة. لكن التحليقات الصوفيَّة الأعلى، بإيجابيتها وفجائيتها، هي بالتأكيد ليست نتاجًا لحالةٍ سلبيَّة فحسب. وإنما يبدو من الأكثر معقوليةً أن ننسبها إلى الغارات الآتية من الحياة اللا ـ واعية، للنشاط الدماغي الذي لا نعرف عنه شيئًا حتى الآن.

(٩٠) تضيف الحالات الصوفية ـ في بعض الأحيان ـ أشياءَ مرئيَّة ومسموعة ذاتيًا إلى الوقائع، ولكن بما أن هذه الأشياء تُفَسَّر عادةً على أنها متجاوزةٌ للعالم الحسِّي، فهي لا تستلزم أي تغيير في الوقائع الحسيَّة.

المزيفة، تمامًا كما نجد في عالَمنا هذا؛ لكنه سيظل عالَمًا أوسعَ فحسب. وينبغي علينا استخدام تجاربه عن طريق الانتقاء، وتقليل الشأن، والاستبدال كما هي عادتنا في هذا العالم الطبيعاني العادي؛ وسنكون معرضين للخطأ تمامًا كحالنا الآن؛ لكن أخذ عالم المعاني الأوسع هذا في الحسبان، والتعامل الجدي معه، قد يكون ـ رغم كل هذه الحيرة ـ بمثابة مراحل لا غنى عنها في مسعانا إلى الكمال النهائي للحقيقة.

أعتقد أنه يجب علينا ترك الموضوع بهذا الشكل. فالحالات الصوفيَّة فعليًا لا تمارس أيَّ سلطةٍ نتيجة لكونها مجرَّد حالاتٍ صوفيَّة. لكن الحالات الأعلى من بينها تشير إلى الاتجاهات التي تميل نحوها المشاعر الدينيَّة حتى لدى غير المتصوفة. إنها تخبر عن تفوُّق المثالي، والبسط، والاتحاد، والأمان، والراحة. إنها تقدِّم لنا **فرضيات**، فرضيات قد نتجاهلها بإرادتنا؛ لكن ـ وباعتبارنا من المفكرين ـ لا نستطيع إسقاطها. إن سمات خرق الطبيعة والتفاؤل اللذين يمكن للحالات الصوفية إقناعنا بهما ـ أيًّا كان تأويلهما ـ قد يكونان ـ في نهاية المطاف ـ من أصدق التبصُّرات في معنى هذه الحياة.

«آه، أكثر قليلًا، وكم ستكون مفرطة؛ أقل قليلًا، وكم ستبتعد عنَّا!»[٩١]. قد يكون هذا النوع من الاحتمالية والسماحية هو كل ما يتطلَّبه الوعي الديني ليعيش. في محاضرتي الأخيرة، يلزم أن أحاول إقناعكم بأن هذه هي حقيقة الأمر. لكن حتى ذلك الحين، أنا متأكِّد من أن هذه الوجبة كانت ـ بالنسبة إلى العديد من القرَّاء ـ هزيلةً للغاية. قد تظنون أنه إذا كان خرق الطبيعة والاتحاد الجُوَّاني مع الإلٰهي حقيقةً، فيجب ألَّا نجد أمامنا مجرَّد سماحية بالإيمان فحسب، وإنما وجوبه. لقد زعمت الفلسفة ـ دومًا ـ أنها تبرهن على الحقيقة الدينيَّة بالحجج القاهرة؛ ودائمًا ما كان بناء فلسفاتٍ من هذا النوع إحدى الوظائف المفضَّلة للحياة الدينيَّة، إذا استخدمنا هذا المصطلح بالمعنى التاريخيِّ الواسع. لكنَّ الفلسفة الدينيَّة موضوعٌ هائل، وفي محاضرتي القادمة لا أملك سوى تقديم لمحةٍ سريعة عنها، وذلك بقدر ما تسمح به حدود وقتنا.

---

(٩١) من قصيدة «بجانب المدفأة By the Fire-side» للشاعر الإنجليزي روبرت براونينغ Robert Browning (١٨١٢ ـ ١٨٨٩). (المترجمان)

المحاضرة الثامنة عشرة

الفلسفة

لقد تركنا موضوع القداسة في مواجهة السؤال التالي: هل الإحساس بالحضور الإلٰهي هو إحساسٌ بشيء صحيح موضوعيًّا؟ نظرنا أولًا إلى التصوُّف للحصول على الإجابة، ولكننا وجدنا أنه على الرغم من أن التصوُّف على استعدادٍ تامٍّ لتأييد الدين، فإن مقولاته شديدةُ الخصوصيَّة (والتنوُّع كذلك) لدرجةٍ تمنعه من الادعاء بأنه يمتلك حجيَّة عالميَّة. لكن الفلسفة تنشر استنتاجات تدَّعي أنها إذا ما كانت صالحةً، فإنها تكون صالحةً عالميًّا؛ ولهذا سنتوجَّه بسؤالنا الآن إلى الفلسفة. هل يمكن للفلسفة أن تُصدِّق على صحَّة حسِّ الإنسان المتدين بالإلٰه؟

أظنُّ أن العديد منكم قد شرع ـ عند هذه النقطة ـ في القفز المتساهل إلى تخميناتٍ حول الهدف الذي أسعى إليه هنا. فقد تقولون إنني قد قوَّضت سلطةَ التصوُّف، وسأتبع ذلك على الأرجح بالسعي نحو الطعن في سلطة الفلسفة. وقد تتوقعون أنكم ستسمعونني مختتِمًا حديثي بقولي إن الدين ليس إلا مسألة إيمان، فهو يتأسَّس إمَّا على عاطفة مبهمة، وإمَّا على ذلك الإحساس الواضح بواقعيَّة الأشياء غير المرئيَّة، والذي قدَّمت له في محاضرتي الثانية وفي محاضرتي عن التصوُّف العديد من الأمثلة. إنه ـ جوهريًا ـ شأن خاصٌّ وفرديٌّ، يتجاوز دائمًا قدرتنا على التعبير؛ وعلى الرغم من أن محاولات صَبِّ محتوياته في قالب فلسفيٍّ من المرجَّح لها أن تظلَّ مستمرةً دومًا، بما أن هذه هي طبيعة الإنسان، فإن هذه المحاولات ستظل دائمًا عمليات ثانوية، لا تضيف شيئا إلى حُجيَّة العواطف، ولا تسوغ صحتها، تلك العواطف التي تستمدُّ منها هذه المحاولات بواعثها الخاصَّة وتستعير منها أي وهج إقناعيٍّ قد تتمتَّع به. باختصار، تشكون في تخطيطي للدفاع عن الشعور على حساب العقل، لردِّ الاعتبارِ للبدائي وغير المُفكَّر،

ولأثنيكم عن الأمل في إيجاد أي لاهوتٍ يكون جديرًا بهذا الاسم.

ويجب أن أعترف بأن تخمينكم صحيحٌ إلى حدٍّ ما. فبالفعل، أعتقد أن الشعور هو المصدر الأعمقُ للدين، وأن الصياغات الفلسفيَّة واللاهوتيَّة ليست إلا منتجات ثانويَّة، مثل ترجمة نَصٍّ من لغةٍ إلى لغةٍ أخرى. لكن كل هذه التصريحات مضلِّلَة بسبب اقتضابها، وسيستغرق الأمر مني هذه المحاضرة بأكملها لكي أشرح لكم ما أقصده منها بالضبط.

عندما أسمِّي الصياغات اللاهوتيَّة منتجات ثانويَّة، أعني أنه في عالمٍ لم يوجد فيه أي شعور دينيٍّ قطُّ، أشكُّ في إمكانية تأطير أي لاهوت فلسفيٍّ فيه. أشكُّ في أن مجرَّد التأمل الفكري البارد في الكون، بمعزلٍ عن التعاسة الجوَّانيَّة والحاجة إلى الخلاص من ناحية، والعاطفة الصوفية من الناحية الأخرى؛ قادرٌ على إنتاج فلسفاتٍ دينيَّة مثل الموجودة لدينا اليوم. إذ كان من الممكن للبشرية حينها أن تبدأ بتفسيرات أرْواحِيَّة animistic للوقائع الطبيعيَّة، ثم تنتقدها وتنتقل لتفسيراتٍ علميَّة، كما فعلت بالفعل. وفي العلم، كانت البشريَّة ستتغاضى عن مقدارٍ معيَّن من «البحث السيكولوجي»، حتى لو كانت الآن مضطرةً - على الأرجح - إلى إعادة قبول قدرٍ معيَّن منه. لكنها في ذلك الوضع لن تمتلك أيَّ دافعٍ للإقدام على البحث في التأملات المحلِّقة للاهوت العقائدي أو المثالي، ولن تشعر بالحاجة إلى التعامل مع مثل هذه الآلهة. فيبدو لي أنه يلزم تصنيف هذه التأمُّلات على أنها اعتقاداتٌ مفرطة[1] over-beliefs، وامتدادات بنائيَّة يمارسها الفكر في اتجاهاتٍ أشار إليها الشعور في الأصل.

لكن حتى إذا كان على الفلسفة الدينيَّة أن تحصل على إشارتها الأولى من الشعور، أفلم تتعامل على نحوٍ أفضل مع ما طرحه الشعور وأشار إليه؟

---

(١) مصطلح فلسفي رئيس في فلسفة ويليام جيمس، يشير إلى نوعية من الاعتقادات التأسيسية التي تحكم الاعتقادات الأخرى التي يؤمن بها المرء، وهي دومًا ما تكون نتيجة إرادة الاعتقاد؛ فالمرء يؤمن بها رغم افتقارها إلى الأدلَّة الموضوعية الكافية التي قد تبرِّرها، ويستخدمها جيمس أحيانًا للإشارة إلى النظام المفاهيمي لدى المرء الذي يرى العالَم عبره، والذي لا يوجد دليل موضوعيٌّ كافٍ عليه. وعلى العكس، توجد أيضًا اعتقادات مقِلَّة under-belief، وهي الموقف المعرفي الحاصل عندما يكون هناك منظومة واسعة من الاعتقادات التي يبدو أنها مدعومةٌ بأدلَّة موضوعية كافية، لكن المرء يختار الاعتقاد بجزءٍ من هذه المنظومة فقط. (المترجمان)

إن الشعور أمر خاصٌ، وأعْجَمُ، وغير قادرٍ على إعطاء تقريرٍ عن نفسه. إنه يسمح بأن تكون استنتاجاته ألغازًا وطلاسِمَ، ويرفض تبريرها بعقلانيَّة؛ بل وفي بعض الأحيان يكون راغبًا في أن يُنظر إليها باعتبارها متناقضةً وعبثيَّة. أما الفلسفة فتأخذ الموقف المعاكس تمامًا. فهي تطمح لأن تستردَّ من الغموض والمفارقة أيَّ نطاقٍ تلامسه. إن أثمن المُثل العليا للعقل هي إيجاد مخرجٍ من الاقتناع الشخصي الغامض والمتقلِّب وصولًا إلى الحقيقة الصالحة موضوعيًّا لكل العقلاء. ولقد كانت مهمَّة العقل هي تخليص الدين من الخصوصيَّة الضارة، وإعطاء مقولاته مكانةً عموميَّة، ومنحها حقَّ المرور والانتشار العالمي.

وأعتقد أنه سيكون لدى الفلسفة دومًا فرصة الاشتغال على هذه المهمَّة[٢]. نحن كائنات مُفكِّرة، ولا يمكننا استبعاد العقل من المشاركة في أيٍّ من مهامنا وأفعالنا. فحتى في أثناء مناجاة النفس، نبرِّر مشاعرنا عقليًّا. وكلٌّ من مُثُلنا الشخصيَّة وتجاربنا الدينيَّة والصوفيَّة لا بدَّ من تفسيرها على نحوٍ متناغمٍ مع نوع المحيط الذي يسكنه عقلنا المفكِّر. إن المناخ الفلسفي لعصرنا يفرضُ علينا - لا محالة - زيَّه الخاصَّ. وعلاوة على ذلك، يجب علينا تبادل مشاعرنا مع بعضنا البعض، وللقيام بذلك يجب علينا التحدُّث، واستخدام تعبيراتٍ لفظيَّة عامَّة ومجرَّدة. وبالتالي، فإن التصورات والتركيبات المفاهيميَّة جزء ضروريٌّ من أدياننا؛ وسيكون لدى الفلسفة - بوصفها وسيطًا بين الفرضيات المتصادمة، وسفيرًا بين الانتقادات التي تتبادلها تركيباتنا المفاهيمية - الكثير مما يمكنها فعله دومًا. وسيكون من الغريب أن أجادل في ذلك، عندما تكون هذه المحاضرات نفسها (وكما سترون بشكل أوضح من الآن فصاعدًا) هي محاولة شاقَّة لأن أستخلص من خصوصيات التجربة الدينيَّة بعض الحقائق العامَّة، التي يمكن تحديدها في صياغاتٍ قد يتفق عليها الجميع.

---

(٢) قارن مع محاضرات غيفورد للبروفيسور ويليام والاس W. WALLACE (١٨٤٤ - ١٨٩٧) في:

(Lectures and Essays, Oxford, 1898, pp. 17 ff).

[هي محاضرات ألقيت عام ١٨٩٢ بعنوان «الدين الطبيعي وعلاقة الدين بالأخلاق Natural Religion and the Relation of Religion to Morality»، وفيها تحدَّث الفيلسوف الهيجلي ويليام والاس عن اللاهوت الطبيعي ودور الفلسفة في الفكر الديني، وأكَّد على «ضرورة تعميق الدين وتحسينه من خلال نظرة الفلسفة له». (المترجمان)]

بعبارة أخرى، تولِّد التجربة الدينيَّة بشكل حتميٍّ وعفويٍّ الأساطيرَ، والخرافات، والعقائد، والمذاهب، واللاهوت الميتافيزيقي، والانتقادات الموجَّهة لأيِّ مجموعةٍ من هذه الأشياء على يد أتباع مجموعةٍ أخرى. لكن في الآونة الأخيرة، أصبحت التصنيفات والمقارنات المحايدة ممكنةً، إلى جانب عمليات التنديد والتحريم التي اعتادت الطوائف الدينية على التعامل بها حصرًا مع بعضها البعض. نحن الآن بصدد بدايات ما يُسمَّى بـ«علم الأديان»؛ وإذا استطاعت هذه المحاضرات أن تساهم ـ ولو بشقٍّ تمرة ـ في هذا العلم، سأكون سعيدًا للغاية.

لكن كل هذه العمليات الفكرية ـ سواء أكانت بنائيَّة أم مقارنة أم نقديَّة ـ تفترض مسبقًا وجود تجارب دينيَّة مباشرة باعتبار هذه الأخيرة موضوعًا لها. إنها عملياتٌ تفسيريَّة واستقرائيَّة، عملياتٌ لاحقة على الواقعة، تابعة للشعور الديني، وليست مصاحبةً له، ولا مستقلَّة عمَّا يتبيَّنه ويدركه.

إن الاتجاه الفكري intellectualism في الدين، والذي أرغب في نقضه، يتظاهر بأنه شيءٌ مختلف تمامًا عن ذلك. فهو يزعم أنه يبني المسائل الدينيَّة من موارد العقل المنطقي وحده، أو من العقل المنطقي الذي يستخلص استدلالات دقيقة من وقائع غير ذاتيَّة. إنها تسمِّي استنتاجاتها لاهوتًا عقائديًا، أو فلسفة المطلق، حسب الأحوال؛ إن الفلسفة لا تسمِّي استنتاجاتها علم الأديان؛ فهي تصل إليها بطريقة قَبْليَّة، وتسوغ صحتها.

كانت هذه الأنظمة المسوغة دائمًا بمثابة أصنام للأرواح التوَّاقة؛ فهي شاملة لكل شيء، ولكن رغم ذلك بسيطة، ونبيلة، ونظيفة، ومنيرة، ومستقرة، وصارمة، وحقيقيَّة. وهل يوجد ملاذ أكثر مثاليَّة مما يمكن لنسقٍ مثل هذا أن يقدِّمه للأرواح الممتعِضة من عَكَرِ وعَرَضِيَّة عالم الأشياء المحسوسة؟ وبالتالي، نجد ازدراء الحقائق الممكنة أو المرجَّحة، والنتائج التي يمكن فقط أن يستوعبها التيقُّن الشخصي؛ مترسخًا في المدارس اللاهوتيَّة المعاصرة، تقريبًا بنفس قدر ترسُّخه في مدارس الأيام الخالية. والسكولائيون والمثاليون كلاهما يُعبِّر عن هذا الازدراء. فعلى سبيل المثال، يقول الرئيس جون كيرد[٣] John Caird (١٨٢٠ ـ ١٨٩٨) في مقدمة كتابه

(٣) كان اللاهوتي الإسكتلندي جون كيرد رئيسًا لجامعة جلاسجو بين عامي ١٨٧٣ ـ ١٨٩٨. (المترجمان)

«مقدمة في فلسفة الدين An Introduction to the Philosophy of Religion»:

«يجب أن يكون الدين شأنًا قلبيًّا. لكن من أجل رفعه من منطقة الأهواء والتقلُّبات الشخصيَّة، ومن أجل التمييز بين ما هو صادق وكاذب في الدين؛ يتعيَّن علينا أن نلتمس معيارًا موضوعيًّا يمكن لنا الاحتكام إليه. فكلُّ ما يدخل القلب يجب أن يُعرض أولًا على العقل ليقرِّر هل هو **حقٌّ** أم لا. يجب أن يُنظر إلى العقل على أن طبيعته تعطيه **الحقَّ** في السيطرة على الشعور، على أنه يشكِّل المبدأ الذي يجب أن يُحكم بواسطته على الشعور[٤]. عند تقييم الطابع الديني للأفراد، أو الأمم، أو الأعراق، لا يكون السؤال الأول عن شعورهم؛ وإنما عمَّا يفكِّرون فيه ويؤمنون به؟ ليس عمَّا إذا كان دينهم هو أحد الأديان التي تتجلَّى فيها العواطف على نحوٍ متَّقدٍ ومتحمِّس؟ ولكن عن **تصوُّراتهم** للإله والأمور الإلٰهيَّة التي تنبثق منها هذه العواطف؟ إن الشعور ضروريٌّ في الدين، لكن طابع الدين وقيمته لا تُحددان بواسطة الشعور؛ وإنما بواسطة **محتوى** الدين أو أساسه العقلي»[٥].

ويعبِّر الكاردينال جون هنري نيومان في كتابه «فكرة الجامعة The Idea of a University»، بشكل أكثر حِدَّة عن ازدراء العاطفة[٦]. فيقول إن اللاهوت عِلْمٌ بأدق معنى لهذه الكلمة، وإنه سيخبرنا بما لا يكونه اللاهوت: إنه ليس «أدلَّة ماديَّة» على وجود الله، وليس «دينًا طبيعيًّا»؛ لأن هذه تفسيرات ذاتيَّة ضبابيَّة:

«إذا كان الكائن الأسمى قويًّا كتلسكوب أو ماهرًا كميكرسكوب، إذا كان يمكن التأكُّد من قانونه الأخلاقي ببساطة بواسطة عمليات الجسد الحيواني، أو جمع غايات إرادته من القضايا المباشرة للشؤون البشريَّة، إذا كان جوهره عاليًا وعميقًا وواسعًا بقدر هذا الكون وليس أكثر؛ إذا كانت هذه هي الحقيقة، فسأعترف ـ إذن ـ بأنه لا يوجد أيُّ علم محدَّد عن الله، وأن اللاهوت مجرَّد اسم، وأن أيَّ دفاع عنه هو مجرَّد نِفاق. ثم مهما كان التفكير في الله عملًا تقيًّا، في أثناء مرور موكب التجربة أو التفكير التجريدي

(٤) Op. cit., p. 174, abridged.

(٥) Ibid., p. 186, abridged and italicized

(٦) Discourse II. = 7.

بعيدًا عنه، فإن هذه التَّقْوَى ليست سوى شِعر فكريٍّ، أو زخرفة لغويَّة، إنها نظرةٌ بعينها للطبيعة، يمتلكها شخص دون آخر، نظرة تنبذها العقول الموهوبة، بينما يراها آخرون عبقرية ومثيرة للإعجاب، وأنه سيكون من الأفضل للجميع تبنِّيها. إنها ليست سوى لاهوت الطبيعة، تمامًا كما نتحدَّث عن **فلسفة التاريخ** أو **رومانسيته** أو **شِعرية** الطفولة، أو عن الجاذبية أو العاطفية أو الفكاهية، أو أي نوع آخر من الخواص المجرَّدة التي قد تتبيَّنها عبقرية الفرد أو هواه أو تقرها موضة اليوم، أو يقبلها العالم، في أي مجموعة يتأملها من الأشياء. لا أرى فارقًا كبيرًا بين القول جهرًا بعدم وجود إله، وبين الإشارة ضمنًا إلى عدم وجود أي شيء محدَّد يمكننا معرفته عنه بشكل يقينيٍّ».

ثم يتابع قائلًا بأن ما يعنيه باللاهوت ليس شيئًا من هذه الأشياء، وإنما: «أعني به ببساطة **علم دراسة الإله**، أو الحقائق التي نعرفها عن الله، مُصاغة في نسق، تمامًا كما لدينا علم للنجوم ونسميه علم الفلك أو علم لقشرة الأرض ونسميه الجيولوجيا».

في كِلَا الاقتباسين تظهر القضية بوضوح أمامنا: يوضع الشعور المقبول عند الفرد فحسب في مواجهة العقل المقبول كونيًّا. وهذا الاختبار في الحقيقة بسيط للغاية. ففي واقع الأمر، يجب على اللاهوت المبنيِّ على العقل الخالص إقناع الناس بشكل كونيٍّ. وإذا لم يفعل ذلك، فأين سيكْمُن تفوُّقُه؟ لأنه إذا اكتفى فقط بتشكيل طوائف ومدارس مختلفة، كما يفعل التصوُّف والعاطفة، فكيف سيُنَفِّذ برنامجه لتحريرنا من الأهواء والتقلُّبات الشخصيَّة. إن هذا الامتحان العملي المحدد تمامًا لادعاء الفلسفة بأنها تبني الدين على أُسسِ العقلانيَّة الكونيَّة، ييسِّر عملي في هذه المحاضرة. فلن أحتاج إلى الطعن في الفلسفة عن طريق النقد الشاقِّ لحججها. وإنما سيكفيني أن أبيِّن أنها - تاريخيًّا - قد فشلت في إثبات أن دعواها هذه مقنعة «موضوعيًّا». وفي الحقيقة، تفشل الفلسفة في ذلك بالفعل؛ فهي لا تقضي على الخلافات؛ وإنما تؤسِّس المدارس والطوائف مثلما يفعل الشعور. وأعتقد، في الحقيقة، أن العقل المنطقي للإنسان يعمل في مجال الألوهيَّة تمامًا كما كان يعمل دائمًا في مجالات الحب، أو الوطنيَّة، أو السياسة، أو في أي مجالٍ آخر من الشؤون الأوسع للحياة، التي تحدِّد فيها عواطفنا أو

حدوسنا الصوفيَّة معتقداتنا مسبقًا. فهو يجد الحجج لإقناعنا؛ لأنه في الحقيقة **مضطرٌّ**؛ لأن يجدها. إنه يضخِّم ويحدِّد إيماننا، ويهبه الجلال والكلمات والمعقوليَّة. لكنه بالكاد ينتجه؛ ولا يمكنه الآن تأمينه(٧).

أعيروني انتباهكم بينما أستعرض بعض النقاط في اللاهوت النسقي القديم، والتي تجدونها في كلٍّ من الكتيِّبات البروتستانتية والكاثوليكية، وفي المراجع التي لا تُعَدُّ ولا تُحصى المنشورة منذ مرسوم البابا ليو الثالث عشر (١٨١٠ ـ ١٩٠٣) الذي يوصي بدراسة القديس توما الأكويني Thomas Aquinas (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤)(٨). سأنظر أولًا في الحجج التي يبرهن بها علم اللاهوت العقائدي على وجود الله، ثم سأنظر بعد ذلك في تلك الحجج التي يبرهن بها على طبيعته(٩).

لقد ظلَّت الحجج المبرهِنة على وجود الله صامدةً لمئات السنين، أمام موجات النقد التي انهالت عليها، من دون أن تنجح ـ بشكل كامل ـ في زعزعة اعتقاد المؤمنين بصحتها؛ ولكنها نجحت ـ في المجمل ـ في خلخلتها ببطء وثبات، كما لو كانت قد أزالت الملاط من بين مفاصلها. فإذا كان

---

(٧) فيما يتعلَّق بثانوية البنى الفكرية، وأولوية الشعور والحدس في تأسيس المعتقدات الدينية، انظر الكتاب المدهش لهارولد فيلدنج H. FIELDING (١٨٥٩ ـ ١٩١٧)، بعنوان «قلوب البشر The Hearts of Men»، لندن، ١٩٠٢، والذي وقع بين يدَي بعد كتابة نصِّ كتابي هذا. يقول المؤلف: «إن العقائد هي القواعد النحويَّة للدين، فهي للدين مثل النحو للكلام. تعبِّر الكلمات عن رغباتنا؛ أما القواعد النحويَّة فهي النظرية التي تكوَّنت بعد ذلك. فالكلام لم ينبع من القواعد النحويَّة، بل العكس. ومع تطوُّر الكلام وتغييره جراء أسباب غير معروفة، فإن القواعد النحويَّة يلزم أن تتبعه في ذلك، ومن ثمَّ تتطوَّر أيضًا». (ص٣١٣). إن هذا الكتاب بأكمله، والذي يلتزم بالوقائع الملموسة على نحوٍ غير معتاد، ليس سوى توسيع لهذا النص.

(٨) هو مرسوم بابَاوي صدر في أغسطس عام ١٨٧٩ بعنوان «عن الأب الأزلي Aeterni Patris». كان عنوانه الفرعي «حول استعادة الفلسفة المسيحية في المدارس الكاثوليكية وفقًا لعقل القديس توما الأكويني». وكان الهدف منه هو إعادة إحياء الفلسفة المسيحية السكولائية. (المترجمان)

(٩) في سبيل التبسيط، سأتبع الترتيب الموجود في كتاب الفيلسوف السكولائي ألبرت ستوكل Albert Stöckl (١٨٢٣ ـ ١٨٩٥): Lehrbuch der Philosophie, 5te Auflage, Mainz, 1881, Band ii. أما كتاب بيرنارد بويدر Bernard Boedder: «اللاهوت الطبيعي Natural Theology»، لندن، ١٨٩١، فهو مرجع كاثوليكي مفيد باللغة الإنجليزية؛ وهناك مذهب مطابق له تقريبًا، يطرحه علماء اللاهوت البروتستانت مثل تشارلز هودج Charles Hodge (١٧٩٧ ـ ١٨٧٨) في كتابه: «اللاهوت النسقي Systematic Theology»، نيويورك، ١٨٧٣، أو أوغسطس هوبكينز سترونج Augustus Hopkins Strong (١٨٣٦ ـ ١٩٢١) في كتابه: «اللاهوت النسقي Systematic Theology»، الطبعة الخامسة، نيويورك، ١٨٩٦.

لديك إله تؤمن به بالفعل، ستعززك هذه الحجج. إذا كنت ملحدًا، ستفشل هذه الحجج في تصحيح موقفك. وتتنوَّع هذه الحجج. فالحجَّة «الكوزمولوجية cosmological» ـ كما يُطلق عليها ـ تستدلُّ من إمكانية حدوث العالم على وجود السبب الأول الذي يجب أن يكون متصفًا بأي كمالاتٍ موجودة في هذا العالَم. أما «الحجَّة من التصميم argument from design» فتستدل من حقيقة أن قوانين الطبيعة رياضيَّة، وأن أجزاءها تتلاءم مع بعضها البعض بعناية على أن هذا السبب الأول حكيم وخَيِّر. أما «الحجَّة الأخلاقيَّة moral argument» فهي تستدلُّ من القانون الأخلاقي على وجود مشرِّع هو الذي وضع هذا القانون. أما «الحجَّة **من إجماع الأمم** argument ex consensu gentium» فتستدل من أن الإيمان بالله منتشر على نطاقٍ واسع، مما يعني: أنه متأصِّل في الطبيعة العقلانيَّة للإنسان، ومن ثَمَّ فهو حجَّة في ذاته.

كما قلت للتو، لن أناقش هذه الحجج من الناحية التقنية. فحقيقة أن جميع المثاليين منذ كانط قد أحسوا بأن لهم الحقَّ في بحث هذه الحجج أو إهمالهما، تظهر أنها ليست صلبةً بما يكفي لتكون أساسًا كافيًا بشكل تامٍّ للدين. لأنه يلزم على الأسباب الموضوعيَّة بشكل مطلق أن تكون مقنعةً على نحوٍ أكثر عموميةً. وفي الحقيقة، فإن مبدأ السببيَّة Causation شديدُ الغموض لدرجةٍ تجعله غير قادرٍ على حمل ثقل بنْيَة اللاهوت بأكملها. وبالنسبة إلى «الحجَّة من التصميم»، فلاحظوا كيف أحدثت الأفكار الداروينيَّة ثورةً فيها. ونظرًا للطريقة التي نتصوَّر أشكال التكيُّف بها الآن، مثل العديد من عمليات الهروب المحظوظة من عمليات التدمير التي لا حدَّ لها تقريبًا، فإن التكييفات الخيِّرة التي نجدها في الطبيعة تشير إلى وجود إلهٍ مختلفٍ تمامًا عن ذلك الذي صوَّرته النسخ السابقة من حجَّة التصميم[١٠]. فحقيقة الأمر، أن هذه

---

(١٠) يجب ألا ننسى أن أيَّ شكلٍ من أشكال الفوضى في العالم قد يشير ـ وبموجب «حجَّة التصميم» ـ إلى وجود إلهٍ لهذا النوع من الفوضى فحسب. والحقيقة أن أي حالة أو وضعيَّة واقعيَّة يمكن تخيُّلها قابلة منطقيًا للتفسيرات الغائيَّة. ولنأخذ حطام زلزال لشبونة كمثال: لقد كان على التاريخ السابق على الزلزال أن يكون مخططًا له تمامًا كما جرى لكي يخلف في نهاية المطاف هذا الوضع المخصوص من حُطام الأبنية الحجريَّة، والأثاث، والأجساد التي كانت حيَّة يومًا ما. وأي تسلسل سببيٍّ آخر لم يكن كافيًا لإحداث ذلك. وينطبق الأمر نفسه على أي وضعٍ آخر، سيئًا كان أم جيدًا، والذي قد يكون ـ في حقيقة الأمر ـ ناتجًا في أي مكانٍ عن الأوضاع السابقة. ولتجنُّب مثل هذه الاستنتاجات المتشائمة ولإنقاذ مصممها الخيِّر، فإن حجَّة التصميم تتوسل ـ بالتالي ـ بمبدأين آخرين مقيدين في عملهما. الأول =

الحجج لا تفعل شيئًا سوى تتبُّع الافتراضات المركَّبة من الوقائع التي أمامنا ومن شعورنا الشخصي؛ فهي لا تبرهن على أي شيء بشكل صارم؛ بل تعزز تحيُّزاتنا المسبقة فقط.

إذا كانت الفلسفة تفشل إذن في البرهنة على وجود الله، فما هو مصير مساعيها لتحديد صفاته؟ يجدر بنا أن ننظر إلى محاولات اللاهوت النسقيِّ في هذا الاتجاه(١١).

بما أن الله هو العلَّة الأولى، كما يقول علم العلوم [الفلسفة]، فإنه

= فيزيائي، وهو: تميل قوى الطبيعة من تلقاء نفسها إلى الفوضى والدمار فحسب، إلى أكوام من الحطام، وليس إلى العمارة والبناء. على الرغم من أن هذا المبدأ يبدو مقبولًا للوهلة الأولى، فإنه يبدو - في ضوء البيولوجيا الحديثة - مستبعدًا أكثر فأكثر. أما المبدأ الثاني فهو أحد التأويلات التجسيميَّة للإله [باعتباره مصمِّمًا]. ويقضي بأنه لا يمكن لأي وضع قد نعتبره **نحن** وضعًا «فوضويًا» أن يكون موضوعًا للتصميم الإلهي على الإطلاق. وهذا المبدأ هوَ بالطبع مجرَّد افتراض يصبُّ في مصلحة التأليه التجسيمي.

عندما ينظر المرء إلى العالم دون أي تحيُّز لاهوتي محدَّد بطريقةٍ أو بأخرى، يرى أن النظام والفوضى، كما نتبينهما الآن، هما اختراع بشريٌّ محض. نهتمُّ بأنواعٍ معيَّنة من الأوضاع، النافعة، أو الجمالية، أو الأخلاقية - نهتم بها لدرجة أنه في أي وقتٍ نجدها متحقِّقة، فإنها تجذب انتباهنا بشدَّة. ونتيجة ذلك هي أننا نتعامل مع محتويات العالم بشكل انتقائيٍّ. إنه يزخر بالأوضاع العشوائية من وجهة نظرنا، لكن النظام هو الشيء الوحيد الذي نهتمُّ به وننظر إليه، وبالاختيار يمكن للمرء أن يجد دومًا نوعًا من النظام في خضمِّ أي فوضى. إذا ما كان لي أن أرمي ألف حبَّة بشكل عشوائيٍّ على الطاولة، فلا شكَّ في أنني - بإزالة عدد كافٍ منها - سأترك الباقي في صورة أي نمط هندسيٍّ تقريبًا قد تقترحه عليَّ، وقد تقول حينها إن هذا النمط متصوَّر مسبقًا، وإن الحبوب الأخرى ليست سوى حشو زائد غير ذي صلة. إن تعاملنا مع الطبيعة مماثلٌ تمامًا لذلك. فهي عبارة عن **فضاء** شاسع يرسم فيه انتباهنا خطوطًا متغيِّرة في اتجاهاتٍ لا حصر لها. ونحن نحصي ونسمي كل ما يقع على هذه الخطوط، في حين أننا لا نحصي ولا نسمي الأشياء الأخرى ولا الخطوط غير المرسومة. في الواقع، إن عدد الأشياء التي «لا تتكيَّف» مع بعضها البعض في هذا العالم أكثر بشكل لا - نهائي من عدد الأشياء «المتكيفة»؛ عدد الأشياء التي تربطها علاقات غير منتظمة أكثر بكثير من تلك التي تربطها علاقات منتظمة. لكننا نفتش عن النوع المنتظم من الأشياء حصرًا، وبعبقرية، نكتشفها ونحفظها في ذاكرتنا؛ فتتراكم إلى جانب الأنواع المنتظمة الأخرى التي اكتشفناها سابقًا، حتى تملأ موسوعاتنا. ولكن طوال كل ذلك الوقت، كان يوجد بينها وحولها فوضى مجهولة لا نهاية لها من الأشياء التي لم يفكِّر بها أحدٌ من قبل قطُّ، من العلاقات التي لم تجذب اهتمامنا قطُّ.

وبالتالي، فإن وقائع النظام التي تنطلق منها الحجَّة الفيزيائية - اللاهوتية قابلة لأن تُفسر على أنها منتجات بشريَّة اعتباطيَّة. وطالما أن هذا هو الحال، وبالرغم من أنه لا يمثِّل بالطبع حجَّة ضد وجود الله، فسيكون الفشل مآل حجَّة التصميم في تقديم برهانٍ قاطعٍ على وجود الله. وستكون مقنعة فقط لأولئك الذين يؤمنون به على أسسٍ أخرى بالفعل.

(١١) ما سيلي هو استعراض للفسلفة السكولائية المسيحية، ويمكن ملاحظة وجود العديد من التقاطعات بينها وبين الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام. (المترجمان)

يختلف عن كلِّ مخلوقاته في أن وجوده بذاته. ومن هذا الوجود بالذات aseity، يستنبط اللاهوت ـ بواسطة المنطق المجرَّد ـ معظم كمالاته الأخرى. على سبيل المثال، يجب أن يكون الله **ضروريًّا ومطلقًا**، ولا يمكن أن يفنى، ولا يمكن بأي طريقة حَدُّه بأي شيء آخر. مما يجعله غير محدودٍ مطلقًا سواء من الخارج أو من الداخل؛ لأن الحَدَّ؛ يعني: إمكانية عدم الوجود؛ والله هو الوجود ذاته. وهذه اللا محدوديَّة تجعل الله كاملًا بشكل مطلق. وعلاوة على ذلك، فإن الله **واحِدٌ أَحَد**؛ لأن الكمال المطلق يستلزم ألا يكون كمثله شيء. وهو **روح**؛ لأنه إذا كان يتألَّف من أجزاء ماديَّة، فسيلزم وجود قوةٍ أخرى تجمعها معًا، وبالتالي سيكون وجوده بالذات متناقضًا. ولذلك، فإن طبيعته بسيطة وغير ماديَّة. وهو بسيط **ميتافيزيقيًّا** أيضًا؛ أي: إن طبيعته ووجوده لا يمكن أن يتمايزا، كما هو الحال في الجواهر المتناهية التي تشترك في طبيعتها الصوريَّة مع بعضها البعض، والتي تكون فرديَّة في جانبها المادي فحسب. لكن بما أن الله **واحِدٌ أَحَد**، فيجب أن يكون **وجوده esse** هو **عين ماهيته essentia**. وهو ما ينفي عن وجوده كل هذه التمايزات المألوفة للغاية في عالم الأشياء المتناهية، بين الإمكانيَّة [الوجود بالقوة] potentiality والتحقُّق الواقعي [الوجود بالفعل] actuality، وبين الجوهر والأعراض، وبين الكينونة والفاعليَّة، وبين الإنِّيَّة[١٢] والصفات [الماهية]. وصحيح أنه يمكننا التحدُّث عن قدرات الله، وأفعاله، وصفاته؛ لكن هذه التمايزات هي «تخيليَّة»، يصنعها المنظور الإنساني فحسب. لكن في الله، تنحلُّ كلُّ وجهات النظر المتمايزة هذه في الوحدة المطلقة للكينونة الإلٰهيَّة.

إن غياب جميع الإمكانات في حالة الوجود الإلٰهي تجعل الإلٰه **ثابتًا غير قابل للتغيُّر**. فهو تحقُّق واقعيٌّ تامٌّ. ولو كان هناك أيُّ شيء ممكن الحدوث فيمَّا يتعلَّق به، فإن الإلٰه إمَّا أن يزيد وإمَّا أن ينقص عند تحقُّق هذا الشيء

---

(١٢) يقول الجرجاني إن الإنِّيَّة هي «تحقُّق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية». انظر: الجرجاني، «التعريفات»، ضبط نصوصها وعلَّق عليها: محمد علي أبو العباس، دار الطلائع للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، ٢٠١٣، ص٤٥. وبالنسبة إلى الله، واجب الوجود، فإن «إنيته ماهيته بمعنى أنه لا ماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية، بخلاف الممكن كالإنسان مثلًا؛ فإن له ماهيةً هو الحيوان الناطق، ووجودًا وهو كونه في الأعيان وفيه وجوه». انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الجزء ١، ص٩٦. (المترجمان)

الممكن، وكلا الزيادة والنقصان يتعارضان مع كماله المطلق. وبالتالي، فإن الله لا يمكنه أن يتغيَّر. علاوة على ذلك، فهو **هائل**، **ولا ـ متناهٍ**؛ لأنه إذا أمكن تحديده في الفضاء، فإنه سيكون مركَّبًا، وهو ما يتناقض مع وحدته التي لا تنقسم. ولذلك فهو **كُلِّيُّ الوُجُود**؛ من دون انقسام، وموجود في كل مكان. وهو موجود أيضًا بشكل مماثلٍ في كل لحظة زمنيَّة. وبعبارة أخرى، إنه **أبديٌّ أزليٌّ**؛ لأنه إذا كان لوجوده نقطة بداية زمنيَّة، فإنه سيحتاج إلى سببٍ سابقٍ على وجوده، وهذا يتناقض مع وجوده بالذات. وإذا كان لوجوده نقطةُ نهاية زمنيَّة، فسيتعارض ذلك مع كونه ضرورةً. وإذا مَرَّ بأيِّ تعاقبٍ زمنيٍّ، فسيتعارض ذلك مع كونه ثابتًا وغير قابلٍ للتغيُّر.

ولديه **العقل، والإرادة**، وكل كمالٍ آخر يتَّصف به أي مخلوق، وذلك بما أننا نتمتَّع بهذه الكمالات بالفعل، **ولا يمكن للآثار [المخلوقات] أن تكون أعظمَ من السبب [الخالق]** **effectus nequit superare causam**. لكنها في حالة الله، تعمل بشكل مطلق وأبديٍّ، **وموضوعها** لا يمكن أن يكون سوى الله نفسه، بما أن الله لا يمكن أن يحدَّه أيُّ شيء خارج عنه. إذن، **فهو يعرف** نفسه في فعل واحد أزليٍّ لا ينقسم، ويريد ذاته ويستحسنها بشكلٍ لا نهائي[١٣]. وبما أنه لا بدَّ ـ وبحكم الضرورة المنطقيَّة ـ أن يحبَّ ذاته وأن يريدها، فإنه لا يمكن أن يوصف بأنه «حرٌّ» فيما يتعلَّق **بأفعاله الداخليَّة** ad intra؛ أي: حرية القيام بالأفعال المتعارضة التي تتصف بها المخلوقات المتناهية. أما فيما يتعلَّق **بأفعاله الخارجيَّة** Ad extra، أو فيما يتعلَّق بخلقه، فإنه حرٌّ. إذ **لا** يمكن له أن يكون **محتاجًا** لأن يخلق، بما أن وجوده وسعادته تامَّان بالفعل، وبالتالي هو **يريد** أن يخلق بموجب حريته المطلقة وحسب.

وبكونه جوهرًا عاقلًا، ومريدًا، وحرًّا؛ يكون الله **شخصًا**؛ وشخصًا **حيًّا** أيضًا؛ لأنه هو فاعل أفعاله ومفعولها، وبذلك يتميَّز الحيُّ من الميت. وبالتالي، فهو **مكتفٍ ذاتيًّا** بشكل مطلق؛ إن **علمه بذاته وحبَّه لذاته** لا ـ نهائيان، وكافيان، وليسا بحاجةٍ إلى أي أوضاعٍ خارجيَّة لكي يكتملا.

وهو **كليُّ العلم**؛ لأن بمعرفته أنه سببُ كل شيء فهو يعرف ـ ضمنًا ـ

(١٣) بالنسبة إلى السكولائيين، فإن **ملكة الرغبة** facultas appetendi تتضمَّن الشعور والرغبة والإرادة.

كل المخلوقات، والأشياء، والأحداث. فعلمه **يرى كل شيء** قبل وقوعه؛ لأنه حاضر في كل الزمان. حتى أعمالنا الحرَّة يعرفها مسبقًا، وإلا فإن حكمته وعلمه سيزيدان مع الوقت، وهو ما يتناقض مع كونه ثابتًا وغير قابلٍ للتغيُّر. إنه **قادر** على كل شيء لا ينطوي على تناقض منطقيٍّ. فيمكنه أنْ يصنع **الوجود** ـ أو بعبارة أخرى، إن قدرته تشمل فعل **الخلق**. وإذا كان ما يخلقه مصنوعًا من جوهره الخاص، فسيلزم أن تكون ماهيَّة مخلوقاته لا ـ نهائيَّة؛ لأن جوهره كذلك؛ لكن مخلوقاته متناهية لذلك يجب أن يكون جوهرها غير إلٰهيّ. وإذا كانت مصنوعةً من مادة، مادة أزليَّة الوجود ـ على سبيل المثال ـ كان الله قد وجدها أمامه فأعطاها الصورة فقط، فإن هذا من شأنه أن يناقض تعريف الله باعتباره السببَ الأول، وأن يجعله مجرَّد المحرِّك لشيءٍ قد حدث بالفعل، ولم يكن هو سبب حدوثه. إذن، فإن الأشياء التي يخلقها، يخلقها **من العدم**، ويعطيها الوجود المطلق بحيث يكون هناك العديد من الجواهر المتناهية بالإضافة إلى جوهره الإلٰهي اللا ـ نهائي. إن الصور التي يطبعها على الأشياء توجد نماذجها في أفكاره. ولكن بما أنه لا توجد أية كَثْرَة متمايزة في الإلٰه، وبما أن هذه الأفكار تبدو لنا متعدِّدة؛ فيجب أن نميز بين وضع هذه الأفكار كما هي في الله وبين وضعها عندما تمثلها عقولنا خارجيًا. يجب أن ننسب هذه الأفكار إليه وَفْقَ معنًى **غائيٍّ** (terminative) فقط، حيث تظهر للمنظور الإنساني المتناهي بوصفها جوانبَ مختلفةً من جوهره الفريد.

إن الله بالطبع مقدَّس، وخيِّر، وعادل. لا يمكن أن يفعل أيَّ شرٍّ؛ لأنه هو كمال الوجود الإيجابي، والشرُّ هو انتقاص نافٍ. صحيح أنه قد خلق الشر الطبيعيَّ في بعض الأماكن، ولكن فقط باعتباره وسيلةً لخيرٍ أكبر؛ وذلك لأن **خير المجموع أفضلُ من خير الأجزاء bonum totius præeminet bonum partis**. أما الشر الأخلاقيُّ فلا يمكن لله أن يريده، سواء كغاية أو كوسيلة؛ لأن هذا سيتناقض مع قدسيته. لكنه **يسمح** بوجود الشر الأخلاقيِّ فقط من خلال خلق كائناتٍ حرَّة، ولا يلزمه كونه عادلًا أو خيرًا على منع المتلقين لِهبة الحرية من إساءة استخدامها.

أما بخصوص غاية الله من الخلق، فيمكن أن تكون هي ـ أولًا ـ ممارسة حريته المطلقة عن طريق إظهار مجده للآخرين. ويترتب على ذلك

أن الآخرين لا بدَّ أن يكونوا كائناتٍ عاقلةً، قادرةً ـ في المقام الأول ـ على المعرفة، والحب، والإجْلال؛ وفي المقام الثاني، على السعادة؛ لأن معرفة الله ومحبَّته هما الدعامة الرئيسة للسعادة. وإلى حدٍّ كبير، يمكن للمرء أن يقول بأن الغاية الثانية لله من الخلق هي **الحبُّ**.

لن أرهقكم بمواصلة ذكر هذه التقريرات الميتافيزيقيَّة أكثر من هذا، بأن أخوض في أسرار عقيدة الثالوث، على سبيل المثال. فما قدَّمته حتى الآن يكفي بوصفه عينةً من اللاهوت الفلسفي التقليدي للكاثوليك والبروتستانت. يواصل نيومان، وهو يفيض بالحماس أمام قائمة الكمالات الإلٰهيَّة، استكمال المقطع الذي شرعتُ في اقتباسه لكم، بعدَّة صفحاتٍ من البلاغة الرائعة لدرجة أنني لا أستطيع منع نفسي من إضافتهما، على الرغم من أن ذلك من شأنه انتهاك الوقت المسموح لنا به(١٤). فهو أولًا يعدِّد صفات الله بشكل رنَّان، ثم يحتفي ـ بعد ذلك ـ بملكيته لكل شيء في الأرض والسماء، وباعتماد كل ما يحدث على سماحية مشيئته. إنه يعطينا فلسفة سكولائية «مَسَّتها العاطفة»، ويلزم لكل فلسفة أن تمسَّها العاطفة لكي تُفهَم بشكلٍ صحيح. إذن، يملك اللاهوت العقائديُّ قيمةً شعوريَّة ما بالنسبة إلى العقول من نوعية عقل نيومان. وعند هذه النقطة سأضيف استطرادًا قصيرًا من شأنه مساعدتنا على تقدير قيمة اللاهوت العقائدي فكريًّا.

إن ما جَمَعَهُ اللهُ لَا يُفَرِّقُهُ إِنْسَانٌ(١٥). لكن غالبًا ما تجاهلت مدارس الفلسفة القارية حقيقة أن تفكير الإنسان مرتبطٌ عضويًّا بسلوكه. ويبدو لي أن المجد الرئيس للمفكِّرين الإنجليز والإسكتلنديين يتمثَّل في أخذهم لهذا الارتباط العضوي بعين الاعتبار دائمًا. في الحقيقة، لقد كان المبدأ الموجِّه للفلسفة البريطانية هو أن كلَّ اختلافٍ يجب أن **يُحْدِثَ** فارقًا، كل اختلاف نظريٍّ لا بدَّ وأن يُحدث ـ في مكانٍ ما ـ اختلافًا عمليًّا، وأن أفضل طريقة لمناقشة النقاط النظرية هي البدء بتبيُّن الاختلاف العملي الذي قد يترتَّب على القول بصحَّة هذه الفكرة أو تلك. بما **تُعْرَف** الحقيقة العمليَّة محل النقاش؟ ما هي الوقائع التي تنتج عنها؟ ما هي قيمتها الملموسة فيما يتعلَّق بتجربة

---

(١٤) Op. cit., Discourse III. = 7.

(١٥) قارن بمرقس ١٠ : ٩. (المترجمان)

معيَّنة؟ هذه هي الطريقة الإنجليزية المميزة في تناول أيِّ مسألة. وبهذه الطريقة، لعلكم تذكرون، يتناول جون لوك(١٦) مسألة الهويَّة الشخصيَّة. إذ يقول إن ما يقصده المرء بالهويَّة الشخصيَّة هو مجرَّد سلسلةٍ من الذكريات الخاصَّة. وهذا هو الجزء الوحيد في دلالاتها الذي يمكن التحقُّق منه بشكل ملموس. وبالتالي، فإن جميع الأفكار الأخرى حول الهويَّة الشخصيَّة، مثل وحدانيَّة أو تعدُّديَّة الجوهر الروحي الذي تتأسَّس عليه، تخلو من أيِّ معنى واضح؛ ولا يترتَّب على قبول أو إنكار القضايا التي تمسُّ مثل هذه الأفكار أيُّ فرقٍ. وبالطريقة نفسها، تعامل جورج بيركلي George Berkeley (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) مع مسألة «المادة». فالقيمة الملموسة للمادة هي أحاسيسنا الماديَّة. فهذا ما تُعرف به، هذا هو كل ما يمكن التحقُّق منه بشكلٍ ملموسٍ من فكرتها. وبالتالي، هذا هو المعنى الكامل لمصطلح «المادة» ـ وأي معنى آخر مزعوم هو مجرَّد كلمات تذروها الرياح. وبالطريقة نفسها، تعامل ديفيد هيوم David Hume (١٧١١ ـ ١٧٧٦) مع السببيَّة. إنها تُعْرَف باعتبارها سوابقَ معتادةً، وباعتبارها ميلًا من جانبنا لانتظار حدوث شيءٍ معيَّن. وبمعزلٍ عن هذا المعنى العملي، لن يكون للسببيَّة أية دلالة، ويمكن إلقاء أي كتبٍ عنها ـ بعد ذلك ـ في النيران، على حدِّ قول هيوم(١٧). ولقد اتبع كلٌّ من الفلاسفة

---

(١٦) جون لوك John Locke (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤): هو فيلسوف إنجليزي شهير، يعتبر أبا الليبرالية وله إسهام تأسيسيٌّ في نظرية العقد الاجتماعي، كما يعتبر أحد أول رواد الفلسفة التجريبية المعرفية، حيث عارض الفكرة الديكارتية القائلة بوجود أفكار فطرية، لصالح فكرته القائلة بأن العقل في بدايته يكون صفحةً بيضاءَ فارغةً (tabula rasa)، ويبدأ في اكتساب المعرفة عبر الحسِّ التجريبي، فالتجربة هي التي تخطُّ جميع معارف العقل. (المترجمان)

(١٧) إشارة إلى خاتمة كتاب هيوم الشهير «مبحث في الفاهمة البشرية An Enquiry Concerning Human Understanding»، التي تقول «حين نطوف في المكتبات مزوَّدين بهذه المبادئ، ماذا علينا أن نتلف؟ إذا أخذنا بيدنا أي مجلد في اللاهوت أو في الميتافيزيقا السكولائية مثلًا، وتساءلنا: هل يتضمَّن أي استدلالاتٍ تجريديَّة حول الكم والعدد؟ ـ. هل يتضمَّن استدلالات تجريبية حول وقائع ووجود؟ ـ. إذن ارمه في النار؛ لأنه لا يمكن أن يتضمَّن سوى سفسطاتٍ وأوهام». [انظر: مبحث في الفاهمة البشرية، ديفيد هيوم، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، ٢٠٠٨، ص٢٢١]. ولكن الحقيقة أن هيوم لم يكن براجماتيًّا في تناوله للسببيَّة في إطار مشكلة الاستقراء؛ بل إن سبب شكِّه الشهير هو فشله في تبرير حقيقتها نتيجة فشله في تبرير جذورها، مما يجعل كل النتائج المتوقعة لأي سببٍ ممكنةً عقليًّا، فيقول في خاتمة كتابه الأول «رسالة في الطبيعة البشرية A Treatise of Human Nature» إنه عقلانيًّا «يلزم رفض كل الاعتقادات، فلا يمكن اعتبار أي رأي أكثر احتمالية من الآخر»، هذا على الرغم من إقراره بثمارها، ومن ثمَّ فهو يخالف الموقف البراجماتي. ويظهر هذا جليًّا أيضًا في موقفه من التعود البشري، أو ميل الطبيعة البشرية للتعود، باعتباره المبرِّر الوحيد للسببيَّة أمام الإنسان، فرغم إقراره بثمار مبدأ =

دوجالد ستيوارت، وتوماس براون، وجيمس ميل James Mill (١٧٧٣ ـ ١٨٣٦)، وجون ستيوارت ميل John Stuart Mill (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) والبروفيسور ألكسندر باين؛ الطريقةَ نفسها بشكل ثابت تقريبًا، واستخدم الفيلسوف شادورث هودجسون Shadworth Hodgson (١٨٣٢ ـ ١٩١٢) هذا المبدأ بوضوح تامٍّ. إذن، عندما ننظر في الأمر برمته، ندرك أن الكتّاب الإنجليز والإسكتلنديين ـ وليس كانط ـ هم من أدخلوا «المنهج النقدي critical method» إلى الفلسفة، المنهج الوحيد المؤهَل لجعل الفلسفة دراسةً جديرةً بالأشخاص الجادين. فأي جديَّة قد تتبقى عند مناقشة القضايا الفلسفيَّة التي لن تُحدث فارقًا ملحوظًا في أفعالنا قطُّ؟ وأي أهميَّة قد تتبقى إذا ما كانت القضايا التي ينبغي أن نتفق على صحتها أو خطئها ليس من شأنها أن تحدث فارقًا عمليًّا؟

ولقد قدَّم فيلسوف أمريكيٌّ عظيم الأصالة، السيد تشارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce (١٨٣٩ ـ ١٩١٤)، خدمةً جليلةً للفكر عندما جَرَّدَ المبدأ الذي كان يقود هولاء الفلاسفة حدسيًّا من تطبيقاته المخصوصة، وأشار إلى كونه مبدأ أساسيًّا وسماه باسم يونانيٍّ. فأطلق عليه [بيرس] اسم مبدأ **البراجماتيَّة Pragmatism**، ودافع عنه ـ بدرجةٍ أو بأخرى ـ على النحو التالي(١٨):

= التعود، حيث إنه «المرشد الأكبر للحياة البشرية. والمبدأ الوحيد الذي يجعل الخبرة نافعة لنا» [مبحث في الفاهمة البشرية، ص٧٣]، فإنه ليس مبررًا عقلانيًّا كافيًا، وبالتالي فلا يصلح لإثبات حقيقة السببيَّة، ومن ثمَّ يظل باب الشكّ مفتوحًا. وقد أتى الحل البراجماتي لمشكلة الاستقراء لاحقًا على يد الفيلسوف هانز رايشنباخ Reichenbach (١٨٩١ ـ ١٩٥٣) في عمله «نظرية الاحتمالات The Theory of Probability» الصادر بالألمانية عام ١٩٣٥، حيث اعتبر أن القضايا الاستقرائيَّة هي قضايا «نتعامل معها على أنها حقيقةٌ، رغم أننا لا نعرف إن كان ذلك الأمر حقيقةً أم لا». فحالنا مثل حال «رجل أعمى فقَدَ طريقه في الجبال يحس بوجود طريقٍ أمامه باستعمال عصاه. لكنه لا يعرف أين سيقوده، فقد يأخذه لحافة الهاوية فيسقط عنها. لكنه يتبع المسار ويتلمَّس طريقه خطوة بخطوة؛ لأنه إذا كان هناك أي إمكانية للخروج من هذا التِّيه، فستكون بتتبُّع هذا الطريق. والإنسان كالرجل الأعمى في مواجهة المستقبل، ولكننا نشعر بوجود طريق، ونشعر أنه إذا أردنا المرور خلال المستقبل، فيجب أن نتبع هذا الطريق» [ص٤٨٢ من النسخة الإنجليزية الصادرة عام ١٩٤٩ عن University of California Press]. والجدير بالذكر أن هذا المثال مشابه بشدَّة للمثال الذي استخدمه ويليام جيمس في تبرير أطروحة إرادة الاعتقاد في مقاله الشهير. فبراجماتيًّا، نحن لا نملك هنا إلا اتِّباع أفضل الاختيارات من حيث الثمار المتوقعة، رغم أنه قد يكون اختيارًا خاطئًا. (المترجمان)

(١٨) في مقالة بعنوان «كيفية جعل أفكارنا واضحة How to make our Ideas Clear» المنشورة في: Popular Science Monthly for January, 1878, vol. xii. p286.

إن الدافع الوحيد والممكن تصوُّره لحركة الفكر هو الوصول للاعتقادات، وإلا سيكون الفكر متوقفًا. فقط عندما يتوقف تفكيرنا حول موضوعٍ ما بعد الوصول إلى الاعتقاد المناسب، يمكن لأفعالنا فيما يتعلَّق به أن تبدأ بثباتٍ وأمانٍ. إن الاعتقادات هي ـ باختصار ـ قواعدُ للفعل؛ ووظيفة الفكر بأكملها ليست سوى خطوةٍ واحدة في إنتاج العادات النشطة. فإذا كان هناك أيُّ جزء من فكرةٍ ما لا يُحدِث فارقًا في العواقب العمليَّة لهذا لفكرة، فإن هذا الجزء لن يكون عنصرًا أساسيًّا في دلالتها. إذن، فمن أجل الوصول إلى معنى فكرةٍ ما، نحتاج فقط إلى تحديد السلوك الذي بمقدور هذه الفكرة إنتاجه؛ فهذا السلوك ـ بالنسبة إلينا ـ هو دلالتها الوحيدة؛ والحقيقة الملموسة في جذر كل تمييزاتنا بين أفكارنا هي أنه لا يوجد من بينها تمييز أدقُّ من ذلك الذي لا يتألَّف سوى من الاختلاف الممكن في الممارسة الناتجة عن هذه الأفكار. وللوصول إلى الوضوح التامِّ في أفكارنا عن شيء ما، يلزم علينا فقط أن نأخذ في الاعتبار الإحساسات، الفورية أو البعيدة، التي نتصوَّر أنها متوقَّعة من هذا الشيء، والسلوك الذي يجب اتخاذه في حالة كون هذا الشيء صحيحًا. إن تصورنا لهذه العواقب العملية للشيء، هي كامل تصورنا لهذا الشيء، وذلك بقدر ما يمكن أن يكون لهذا التصور من دلالة إيجابيَّة على الإطلاق.

هذا هو مبدأ بيرس، مبدأ البراجماتية. وسيساعدنا هذا المبدأ في محاضرتنا هذه على أن نقرِّر ما إذا كانت بعض الصفات الإلٰهيَّة المتنوِّعة، المنصوص عليها في قائمة كمالات الله السكولائية، أقلَّ أهميةً بكثيرٍ من غيرها أم لا.

وإذا طبَّقنا ـ على وجه التحديد ـ مبدأ البراجماتيَّة على صفات الله الميتافيزيقيَّة، باعتبارها مُمَيَّزةً عن صفاته الأخلاقيَّة، فأعتقد أنه حتى لو أجبرنا منطقٌ قاهر على الاعتقاد فيها، فلا يزال يتعيَّن علينا الاعتراف بافتقارها إلى أي دلالةٍ ملموسةٍ [عمليَّة]. خُذِ الصفات التالية على سبيل المثال: وجوده بالذات، أو ضرورته، أو لا ـ ماديته، أو «بساطته»، أو تنزُّهه عن نمط التنوُّع والتسلسل الداخلي الذي نجده في الكائنات المتناهية، وعدم قابليته للانقسام، وعدم وجود تمايز داخليٍّ فيه بين الكينونة والفاعلِيَّة، وبين الجوهر والأعراض، وبين الإمكانية والتحقُّق الواقعي، وغيرها؛ ترفض

تصنيفه تحت أي جنس؛ لا ـ نهائيته المتحقِّقة واقعيًا، و«شخصيَّته»، بصرف النظر عن الصفات الأخلاقيَّة التي قد تتوافق معها؛ وعلاقاته بالشر، وكونه مسموحًا به وغير إيجابي؛ واكتفاؤه بذاته، وحبه لذاته، والسعادة المطلقة بها ـ بصراحة، كيف يمكن لصفاتٍ كهذه أن تكون ذات صلة ـ بأي شكلٍ محدَّد ـ بحياتنا؟ وإذا لم يستدع كلٌّ منها أية تعديلاتٍ مميزة في سلوكنا، فما هو الفرق الحيوي الذي يمكن أن تُحدثه في دين الإنسان سواء أكانت صحيحةً أم خاطئة؟

بالنسبة إليَّ، وبالرغم من أنني لا أحبُّ قول أي شيء من شأنه أن يمسَّ الموضوعات الحساسة ويسبِّب الضيق، فإنه يلزمني الاعتراف صراحةً بأنه على الرغم من أن هذه الصفات قد استُنبطت بشكل مثاليٍّ وخالٍ من الأخطاء، فإنني لا أستطيع تصوُّر أن يكون لصحَّة أي صفةٍ منها أدنى تأثير على تديننا. أرجوكم أخبروني ما هو الفعل المحدَّد الذي يمكنني القيام به من أجل تكييف نفسي بشكلٍ أفضل مع كون الإله بسيطًا؟ أو كيف تساعدني معرفتي بأن سعادته كاملة بشكلٍ مطلق في التخطيط لسلوكي؟ في منتصف القرن الماضي، كان توماس ماين ريد Mayne Reid (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) هو المؤلف الأعظم لكتب المغامرات الخارجيَّة. وكان يمدح بكل حماسٍ الصيادين والمراقبين الميدانيين لعادات الحيوانات، بينما كان يذمُّ بكل حِدَّة «طبيعانيي الغرف» closet-naturalists كما سماهم، جامعي ومصنِّفي ومرتبي الهياكل العظميَّة والجلود هؤلاء. وعندما كنت صبيًّا، كنت أعتقد أن «طبيعانيي الغرف» يجب أن يكونوا من أقل البشر الموجودين على ظهر هذا الكوكب قيمةً. لكن من المؤكَّد أيضًا أن اللاهوتيين النسقيين هم «طبيعانيو غرف» الإله، حتى وَفْقَ المعنى الذي يقصده الكابتن ماين ريد. أليس استنباطُهم لصفات الإله الميتافيزيقيَّة مجرَّدَ تباديل وتوافيق للصفات المتحذلقة الموجودة في القواميس، بمعزلٍ عن الأخلاق [السلوك]، وبمعزلٍ عن الاحتياجات البشرية؛ واستنتاجًا يمكن التوصُّل إليه من كلمة «الله» وحدها، بواسطة واحدة من تلك الآلات المنطقيَّة، التي ابتكرتها مؤخرًا العبقريَّة المعاصرة من الخشب والنحاس[١٩]، تمامًا كما يمكن لإنسانٍ من لحمٍ ودَمٍ

(١٩) لعله يقصد شكلًا أوليًا من أشكال الكومبيوتر. (المراجع)

أن يتوصَّل إليه؟ إن علامات الشيطان ظاهرةٌ على هذه الصفات الميتافيزيقيَّة. فالمرء يشعر أنها ليست ـ بين أيدي اللاهوتيين ـ سوى مجموعة من العناوين التي حُصِلَ عليها عن طريق التلاعب الميكانيكي بالمترادفات؛ لقد حلَّت الصياغة اللغويَّة محلَّ الرؤية القلبيَّة، وحلَّت الاحترافيَّة محلَّ الحياة التجريبيَّة الشعوريَّة. فبدلًا من الخبز لدينا الحجر؛ وبدلًا من السمكة لدينا الحيَّة[٢٠]. هل يقدِّم لنا هذا التكتُّل من المصطلحات المجرَّدة خلاصةَ معرفتنا بالله حقًّا؟ لو كان الأمر كذلك بالفعل، فقد تستمر المدارس اللاهوتيَّة في الازدهار؛ لكن الدين ـ الدين الحي ـ سيرحل عن هذا العالم. فما يُبقي على الدين حيًّا ليس التعريفات المجرَّدة ولا أنساق الصفات الإلٰهيَّة المتسلسلة منطقيًّا، ولا كليَّات اللاهوت وأساتذتها. فكلُّ هذه الأشياء هي آثار لاحقة، تراكمات ثانويَّة على ظواهر الحوار النشط مع الإلٰهي غير المرئي، والتي قدمت لكم العديد من الأمثلة لها، والتي تجدِّد نفسها إلى **أبد الآبدين** soecula saeculorum في حياة البشر البسطاء الخاصَّة.

كفانا حديثًا عن الصفات الميتافيزيقيَّة للإله! فمن وجهة نظر الدين العملي، فإن هذا الوحش الميتافيزيقي الذي تقدِّمه لنا هذه الصفات بغرض العبادة، هو مجرَّد اختراعٍ عديم القيمة للعقل اللاهوتي الأكاديمي.

ما الذي ينبغي علينا قوله الآن عن الصفات الإلٰهيَّة من النوع الذي يُطلق عليه أخلاقي؟ براجماتيًّا، يختلف موقفها تمامًا عن موقف الصفات الميتافيزيقيَّة. إنها تحدِّد بشكل إيجابيٍّ الخوف، والأمل، والرجاء؛ إنها أساسُ الحياة القُدسيَّة. ولا نحتاج لأكثر من نظرةٍ خاطفة عليها حتى نتبيَّن مدى أهميتها.

ولنأخذ قدسيَّة الله كمثال: لأن الله قُدُّوس، لا يمكن له أن يريد سوى الخير. ولأنه كليُّ القدرة، فبإمكانه تأمين انتصار الخير. ولأنه كليُّ العلم، فبإمكانه رؤيتنا في الظلام. ولأنه عادلٌ، فبإمكانه معاقبتنا على ذنوبنا التي يراها. ولأنه محبٌّ، فبإمكانه أن يسامحنا أيضًا. ولأنه غير قابلٍ للتغيير،

---

(٢٠) إشارة إلى متّى ٧: ٧ ـ ١٠، حيث تقول الآيات: «اطلُبوا تُعطَوا، اسعُوا تَجِدُوا، اقرَعُوا يُفتَحْ لَكُمْ. ٨ لِأنَّ كُلَّ مَنْ يَطلُبُ يَنالُ، وَكُلَّ مَنْ يَسعَى يَجِدُ، وَمَنْ يَقرَعُ يُفتَحُ لَهُ. ٩ فَمَنْ مِنكُمْ إنْ طَلَبَ ابْنُهُ رَغِيفَ خُبزٍ، يُعطِيهِ حَجَرًا؟ ١٠ أوْ إنْ طَلَبَ سَمَكَةً، يُعطِيهِ حَيَّةً؟». (المترجمان)

فبإمكاننا الاعتماد عليه باطمئنان. إن هذه الصفات تدخل في علاقاتٍ مع حياتنا، وبالتالي من المهمِّ للغاية أن نكون على علم بها. إن ضرورة أن يكون غرض الله من الخلق هو إظهار مجده هي أيضًا صفة لها علاقاتٌ محدَّدة بحياتنا العمليَّة. فقد حدَّدت ـ من بين أشياء أخرى ـ طبيعة العبادة في جميع البلدان المسيحية. إذا كان اللاهوت العقائدي حقًّا يثبت بشكلٍ قاطع وجودَ إلهٍ يتمتَّع بصفاتٍ كهذه، فسيكون من حقِّه الادعاء بأنه يوفِّر أساسًا صلبًا للعاطفة الدينيَّة. لكن صدقًا، إلى أي مدى تدعم حججه هذه الصفات؟

إنها تدعمها بالدرجة السقيمة نفسها التي دعمت بها حججه وجود الله. ليس فقط أن فلاسفة «مثالية ما بعد كانط» يرفضون هذه الحجج جملة وتفصيلًا(٢١) فحسب؛ بل إنه من الثابت تاريخيًّا كحقيقةٍ واضحةٍ أن هذه الحجج لم تُحَوِّل دينيًّا قطُّ أيَّ شخصٍ وجد في طبيعة هذا العالم الأخلاقيَّة ـ كما اختبره بنفسه ـ أسبابًا تدعوه للشكِّ في أن إلهًا خيِّرًا يمكن أن يكون قد خلقه. ولهذا، فإن إثبات خيريَّة الإله بواسطة الحجَّة السكولائيَّة التي تقول إنه ليس هناك أيُّ نقصان للوجود في جوهره، سيبدو بالنسبة إلى ذلك الشخص أمرًا سخيفًا بكل بساطة.

---

(٢١) في كتابه الشهير «نقد العقل المحض» يقول كانط إنه يوجد مقولات عقليَّة مستقلَّة تمامًا عن الحسِّ مثل السببيَّة، والتفريق بين الجمع والمفرد، والمفاهيم المنطقيَّة مثل: الضرورة، والإمكان، والاستحالة، وغيرها من المقولات. لكنها تظل جميعًا فارغةً من دون المدخلات الحسيَّة. فإذا استقبل العقل المدخلات الحسيَّة وعالجها داخل هذه القوالب العقليَّة، تتولَّد المعرفة. فيقول كانط: «يشكِّل الحدس [الحسي] والمفاهيم عنصري كل معرفة لدينا... فالأفكار من دون مضمون [حسي] فارغة، والحدوس الحسيَّة من دون مفاهيم عمياء. فمن الضروري إذن أن تجعل المفاهيم حسيَّة (أي: أن يضاف الموضوع إليها في الحدس)، مثل ما هو ضروري أن تجعل الحدوس مفهومة (أي: أن تندرج تحت مفاهيم)» [انظر: عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص٧٥]. وبالتالي، فإن كل ما هو خارج التجربة الحسيَّة، مثل الأطروحات الميتافيزيقية، هو خارج نطاق العقل لأنه لن يكون هناك حدس حسيٌّ يستطيع العقل معالجته واستخلاص المعرفة منه، على العكس من القضايا الفيزيائيَّة الحسيَّة. وبالتالي، تبقى نتائج عمل العقل المحض في النطاق الميتافيزيقي مجرَّد تأملات عقليَّة، عديدة ومتضاربة، حيث يملك العقل القدرة على إثبات العديد من القضايا ونقيضها. مما يجعل العقل المحض غير قادرٍ على إثبات وجود الله أو نفيه بشكل برهانيٍّ ضروريٍّ قاطع. وينطبق هذا الأمر على كل أطروحة ميتافيزيقيَّة بداية من البراهين على وجود الله وحتى الفلسفات الميتافيزيقيَّة مثل فلسفية سبينوزا، حيث إن كانط في مقالة له عام ١٧٨٦ بعنوان «What does it mean to orient oneself in thinking» يقول: «من الصعب أن نفهم كيف يمكن للباحثين أن يجدوا دعمًا للسبينوزية في نقد العقل المحض. إن النقد يقصُّ أجنحة الدوغمائيَّة تمامًا فيما يتعلَّق بإدراك الأشياء فوق الحسيَّة، والسبينوزية دوجمائيَّة في هذا الصدد حتى إنها تتنافس مع علماء الرياضيات فيما يتعلَّق بصرامة برهانها». (المترجمان)

لا! لقد عَبَّرَ سفر أيوب عن هذه المسألة برمتها بشكل جازم ونهائيٍّ: إن الاستدلال العقليَّ طريق سطحيٌّ وغير واقعيٍّ للوصول إلى الله، فيقول: «هَا أَنَا أَضَعُ يَدِي عَلَى فَمِي»[٢٢]؛ بِسَمْعِ الأُذُنِ قَدْ سَمِعْتُ عَنْكَ وَالآنَ رَأَتْكَ عَيْنِي»[٢٣]. عقل مَشْدُوه ومُتَحَيِّر، ولكن يظل هناك إحساسٌ موثوق بالحضور الإلهي - هذا هو حال الإنسان الصادق مع نفسه ومع الحقائق، والذي يظل متدينًا على الرغم من ذلك[٢٤].

لذا أعتقد أنه يجب علينا توديع اللاهوت العقائدي بشكل نهائيٍّ. فبكل صدقٍ، يمكن لإيماننا الاستغناء عن هذا التسويغ. وأكرِّر أن المثاليَّة الحديثة قد ودَّعت هذا اللاهوت إلى الأبد. لكن هل بمقدور المثاليَّة الحديثة أن تعطي الإيمان تسويغًا أفضل من اللاهوت، أم أن الإيمان لا يزال مضطرًا للاعتماد على نفسه المسكينة باعتبارها شاهدًا ودليلًا؟

إن أساس المثاليَّة الحديثة هو أطروحة كانط عن الأنا الترنسندنتالية للإدراك Transcendental Ego of Apperception. وقد كان كانط؛ يعني: من هذا المصطلح الصعب - ببساطة - أن الوعي بأن «أنا أفكر فيهم» يجب (بشكل ممكنٍ أو متحقِّق) أن يرافق جميع موضوعاتنا الفكريَّة. ولقد قال الشكاكون السابقون الشيء نفسه، لكن الـ«أنا» المعنيَّة ظلَّت تعني بالنسبة إليهم الشخص الفرد. أما كانط فقد جرَّد هذه الـ«أنا» ونزع عنها طابعها الشخصيَّ وجعلها الأكثر عموميةً من بين جميع مقولاته؛ على الرغم من أنه بالنسبة إلى كانط نفسه، فالأنا الترنسندنتالية ليس لها أية مضامين لاهوتيَّة.

لكن خلفاء كانط هم من حَوَّلوا مفهومه عن الوعي المجرد Bewusstsein überhaupt، إلى وعي بالذات، ملموس ولا - نهائي، هو روح العالم، والذي

---

(٢٢) أيوب ٤٠ : ٤. (المترجمان)

(٢٣) أيوب ٤٢ : ٥. (المترجمان)

(٢٤) من الناحية البراغماتية، فإن أهمَّ صفة لله هي عدله العقابي. لكن من سيجرؤ - في ضوء الرأي اللاهوتي المعاصر حول تلك النقطة - على الزعم بأن جهنم، أو ما يعادلها بأي شكلٍ من الأشكال، قد صارت أمرًا يقينيًّا بفضل استدلال منطقيٍّ محض؟ لقد بنى اللاهوت نفسه إلى حدٍّ كبير هذا المعتقد على الوحي؛ وفي مناقشته له، كان يميل أكثر فأكثر لاستبدال مبادئ العقل القبليَّة بأفكار القانون الجنائي التقليديَّة. لكن مجرَّد فكرة أن هذا الكون المهيب، والكواكب، والرياح، والسماء المشرقة، والمحيطات؛ ينبغي أن يكون مصممًا وَفْقَ الجوانب الفنيَّة للجنائيات ومبنيًا عليها، هي فكرة لا يمكن لخيالنا الحديث تصديقها. إن الحجاج على هذا النحو لصالح دينٍ ما، يضعفه.

تستمدُّ كل حالات الوعي بالذات الشخصيَّة والمتفرِّقة وجودها منه[٢٥]. سيقودني هذا إلى الجوانب التقنية الفلسفيَّة لكي أوضِّح لكم ـ ولو باختصار ـ كيف حدث هذا التحوُّل فعليًّا. لكن يكفي أن نقول إنه في المدرسة الهيجليَّة، التي تؤثر اليومَ بشكلٍ عميقٍ للغاية في كلٍّ من الفكر البريطاني والأمريكي، فإن مبدأين قد تحمَّلا ثقل عملية التحوُّل تلك.

أول هذين المبدأين هو أن منطق الهوية القديم Logic of identity لا يعطينا شيئًا سوى تشريح ما بعد الوفاة لشظايا **متفرقة** disjecta membra، وأن امتلاء الحياة يمكن أن يُفهم فقط من خلال إدراك أن كل شيء يعرضه فكرنا لنفسه ينطوي على فكرة شيء آخر يبدو ـ بشكل أوَّليٍّ ـ أنه ينفي هذا الشيء الأول.

أما المبدأ الثاني فهو أن إدراك النفي؛ يعني: تجاوزه فعليًّا. إن مجرَّد طرح سؤالٍ أو التعبير عن عدم الرضا يثبت أن الجواب أو الرضا بات وشيكًا؛ إن المتناهي ـ مُدركًا بهذه الطريقة ـ هو بالفعل اللا ـ نهائي **في إطار الإمكانيَّة**.

بتطبيق هذين المبدأين، يبدو أن منطقنا يحصل على قوةٍ دافعة، لا يمكن للمنطق الاعتيادي ـ منطق الهوية الذاتيَّة المجرَّدة والصارمة في كل شيء ـ أن يحصل عليها أبدًا. إن موضوعات فكرنا **تعمل** الآن [بعد تطبيق المبدأين] داخل فكرنا، إنها تعمل كما تعمل الأشياء عندما تُعطى لنا في التجربة. إنها تتغيَّر وتتطوَّر. وتقدِّم معها شيئًا آخر غيرها؛ وهذا الشيء الآخر، الذي يكون

---

(٢٥) يقول كانط في كتابه «نقد العقل المحض»: «إن التمثلات الفكريَّة الموزَّعة على أشخاصٍ مختلفين (على سبيل المثال كلمات بيت من الشعر) لا تشكِّل أبدًا فكرةً تامَّة (بيت الشعر)» (A 352). وقد بنى جيمس نقده المعرفي لمثالية هيجل على هذا الأساس، فيقول في كتابه «مبادئ علم النفس»: «خُذ جملة من اثنتي عشرة كلمةً، واستخدم اثني عشر رجلًا وأخبر كلَّ واحدٍ منهم بكلمةٍ واحدة. ودَعْ كلًّا منهم يفكِّر في كلمته باهتمام كما يريد؛ ولن تجد في أي مكان وعيًا بالجملة كاملة. نحن نتحدَّث عن روح العصر، وشعور الناس، ونتعامل مع الرأي العام باعتباره حقيقةً واقعةً. ولكننا نعلم أن كلَّ هذا كلام رمزيٌّ، فلا نحلم أبدًا بأن الروح، أو الرأي، أو الشعور، وما إلى ذلك، تشكِّل وعيًا آخر مختلفًا عن ـ وبالإضافة إلى ـ العديد من الأفراد الذين تشير لهم كلمات روح العصر أو الرأي العام. إن العقول الفردية الخاصَّة لا تتجمَّع في عقل مركَّب أعلى». (The Principles of Psychology, 1890, p.160). (المترجمان)

مثاليًا أو ممكنًا في البداية فحسب، يثبت في الحال أنه متحقِّق واقعيًا كذلك، ويحل محلَّ الشيء الأول، الذي كان مُفْتَرَضًا في البداية، قبل أن يؤكِّد كلاهما الشيء الثاني ويصحِّحانه، في تطوير كامل معناه.

إن برنامج هذا المنطق برنامجٌ ممتاز؛ فالكون **هو** مكان تَتبع فيه الأشياءُ أشياءَ أخرى تصحِّحها وتكمِّلها؛ والمنطق الذي أعطانا شيئًا مماثلًا لحركة الوقائع في الكون من شأنه أن يُعبِّر عن الحقيقة بشكلٍ أفضل بكثيرٍ من المنطق المدرسي التقليدي، الذي لا ينتقل ـ بمحض طبيعته ـ من أي شيء إلى أي شيء آخر؛ وإنما يسجِّل فقط التوقعات والتضمينات أو التشابهات والاختلافات الساكنة. ولهذا فإن طرق هذا المنطق الجديد أبعدُ ما تكون عن طرق اللاهوت العقائدي. اسمحوا لي باقتباس بعض المقاطع ـ بغرض التوضيح ـ من أحد الترانسندنتاليين الإسكتلنديين، والذي كنت قد ذكرته سابقًا.

يتساءل رئيس الجامعة السيد جون كيرد: «كيف يمكن لنا تصوُّر واقع يكْمُن فيه العقل كله؟» ثم يجيب قائلًا: «يمكن إثبات أمرين بسهولة: أن هذا الواقع هو روحٌ مطلقة، وأنه فقط عبر التواصل مع هذه الروح المطلقة أو العقل المطلق، يمكن للروح المتناهية إدراك ذاتها. إنها مطلقة؛ لأنه لا يمكن لأخفى حركات العقل البشري أن تحدث، إذا لم تكن تفترض مسبقًا أن واقعيَّة العقل أو الفكر مطلقة. فالشكُّ أو الإنكار نفساهما يفترضان ذلك ويُقرانه بشكل غير مباشر. وعندما أصرح بصحَّة أي شيء، فأنا ـ في واقع الأمر ـ أقول بذلك بالنسبة إلى الفكر، وليس بالنسبة إلى فكري أنا، أو لفكر أي عقل فرديٍّ آخر. فمن وجود كل العقول الفرديَّة بحدِّ ذاتها، يمكنني القيام بالتجريد؛ يمكنني نفيهم فكريًا. لكن الشيء الذي لا أستطيع نفيه فكريًا هو الفكر أو الوعي بالذات نفسه، في كونه مستقلًا ومطلقًا، أو ـ بعبارة أخرى ـ الوعي بالذات أو الفكر المطلق».

هنا، كما ترون، يقوم الرئيس كيرد بالنقلة التي لم يَقُم بها كانط: إنه يُحَوِّل الحضور الكليَّ للوعي بشكل عامٍّ باعتباره شرطًا لإمكان «الحقيقة» في أي مكان، إلى وعي كونيٍّ كليِّ الحضور، والذي يطابق بينه وبين الإله في واقعيته. ثم ينتقل إلى استخدام المبدأ [الثاني] القائل بأن اعترافك بحدودك

يعني ـ في الأساس ـ تجاوزك لها؛ ويتحوَّل إلى تجربة الأفراد الدينيَّة في الكلمات التالية:

«إذا كان [الإنسان][٢٦] مجرَّد مخلوقٍ ذي أحاسيس ودوافع عابرة، ذي حدوس وتخيلات ومشاعر تروح وتجيء بشكلٍ متواصل، فبالنسبة إليه لن يكون هناك أبدًا ما قد يمتلك طابع الحقيقة الموضوعيَّة أو الواقع. لكن الإنسان، وبفضل طبيعته الروحيَّة، يستطيع أن يُسلم نفسه لفكرٍ وإرادةٍ أعظم مما لديه بكثير. وباعتباره كائنًا مفكِّرًا وواعيًا بذاته، فبالتأكيد قد يقال إنه ـ بحكم طبيعته ـ يعيش في حيز الحياة الكونيَّة. وبوصفي كائنًا مفكِّرًا، يمكنني أن أكبح وأخمد ـ في وعيي ـ كل حركة توكيد للذات، كل فكرة ورأي لي أنا فقط، كل رغبة تخصني كذاتٍ بعينها، وأن أصبح ـ من ثمَّ ـ مجرَّد وسطٍ نقيٍّ للفكر الكوني. وباختصار، ألَّا أعيش حياةً خاصَّة بي بعد اليوم؛ ولكن أن أترك الحياة اللانهائيَّة والأبديَّة للروح تغمر وعيي وتستحوذ عليه. ولكن مع ذلك، فإنني فقط عبر هذا التخلِّي عن الذات، أمتلك نفسي حقًّا، أو أدرك أعلى إمكانيات طبيعتي الخاصَّة. لأننا في الوقت الذي نتخلَّى فيه عن الذات لنحيا حياة العقل الكونيَّة والمطلقة، فإن ما نسلم له أنفسنا هو في الحقيقة ذاتنا الأحقُّ والأصدق. إن حياة العقل المطلق ليست حياةً غريبةً عنَّا».

وبالرغم من ذلك، يتابع كيرد قائلًا بأنه مهما كنَّا قادرين على تحقيق هذا المبدأ برانيًّا، إلا أن البلسم الشافي الذي يقدِّمه يظل غير مكتمل. فمهما كانت **إمكانات** ماهيتنا، فإن أفضلنا ينقصه الكثير ليكون إلٰهيًّا تمامًا بشكل **متحقِّق واقعيًّا**. إن الأخلاق الاجتماعية، والحب، وحتى التضحية بالنفس، تدمج ذاتنا مع ذاتٍ أو ذواتٍ أخرى متناهية وحسب؛ إنها لا تجعلها متطابقةً تمامًا مع اللا ـ نهائي. إن مصير الإنسان المثالي، اللا ـ نهائي في المنطق المجرد، قد يبدو إذن غير قابلٍ للتحقيق ـ عمليًّا ـ أبدًا.

«ألا يوجد، إذن» ـ يتابع كاتبنا ـ «حلٌّ للتناقض بين المثالي والواقعي؟ ونجيب بأنه يوجد حلٌّ كهذا؛ لكن من أجل الوصول إليه علينا أن ننتقل من

(٢٦) من إضافة ويليام جيمس نفسه. (المترجمان)

نطاق الأخلاق إلى نطاق الدين. يمكن القول بأن السمة الأساسيَّة للدين عند مقارنته مع الأخلاق، هي أنه يغيِّر التمنِّي إلى إثمار، والترقُّب إلى التحقُّق؛ فعوضًا عن أن يترك الإنسان في سعيه الذي لا ينتهي وراء مثالٍ لا ينفكُّ يتلاشى من بين يديه، يجعله شريكًا فعليًّا في حياة إلٰهيَّة أو لا ـ نهائيَّة. وسواء نظرنا إلى الدين من الجانب البشري أو من الجانب الإلٰهي ـ أي: باعتباره استسلام النفس لله، أو باعتباره حياة الله في النفس ـ فإن جوهره ـ في كلتا الحالتين ـ هو أن اللا ـ نهائي لم يعد رؤيةً بعيدة المنال، بل أصبح واقعًا حاضرًا. إن أولى نبضات الحياة الروحيَّة، عندما نفهم دلالتها بحقٍّ، هي الإشارة إلى أن الانقسام بين الروح وكائناتها قد تلاشى، وأن المثالي قد أصبح واقعيًّا، وأن المتناهي قد وصل إلى هدفه، وأنه قد غمره حضور وحياة اللا ـ نهائي.

إن توحُّد العقل والإرادة الذاتيَّة مع العقل والإرادة الإلٰهية ليس هو أمل الدين وهدفه المستقبلي؛ وإنما هو لحظة بدايته وولادته في النفس. إن الدخولَ في الحياة الدينيَّة إنهاءٌ للصراع. فهذا الفعل الذي يشكِّل بداية الحياة الدينيَّة ـ سَمِّه الإيمان، أو الثقة، أو استسلام الذات، أو أي اسم آخر تريده ـ ينطوي على تطابق المتناهي مع حياة متحقِّقة إلى الأبد. صحيح أن الحياة الدينيَّة تصاعديَّةٌ. لكن فهمها في ضوء الفكرة السابقة؛ يعني: أن تصاعد الدين ليس تصاعدًا **صوب** دائرة اللا ـ نهائي، وإنما **بداخلها**. إنه ليس المحاولة العبثيَّة لامتلاك الثروة اللا ـ نهائيَّة عبر عددٍ لا يُحصى من الإضافات أو الزيادات المتناهية، وإنما هو السعي ـ من خلال الممارسة المستمرة للنشاط الروحي ـ لتملُّك الميراث اللانهائي الذي نحوزه بالفعل. فمستقبل الحياة الدينيَّة برمَّته يُعطى في بدايتها، لكنه يُعطى ضمنيًّا. إن وضع الإنسان الذي يدخل الحياة الدينيَّة هو أن صفات الشر، والخطأ، والنقص، لا تنتمي إليه حقًّا: إنها زوائدُ، ليس لها علاقة عضويَّة بطبيعته الحقيقيَّة؛ فهي بالفعل مقموعة ومُبطلة افتراضيًّا، كما سيكون حالها واقعيًّا، وفي عملية الإبطال هذه نفسها تصبح وسيلةً للتقدُّم الروحي. فعلى الرغم من أن هذا الإنسان غير معفيٍّ من الإغراء والصراع الجوَّاني، فإنه في هذه الدائرة الجوانيَّة التي تكْمُن فيها حياته الحقيقيَّة، ينتهي الصراع؛ إذ إن النصر قد تحقَّق بالفعل. فالروح لا تعيش حياةً متناهيةً، وإنما حياة لا ـ نهائية. كلُّ

نبضة من [وجودها] هي تعبيرٌ عن حياة الله وتحقُّق لها»(٢٧).

لعلكم مستعدون للإقرار بأنه لا يوجد وصفٌ لظاهرة الوعي الديني أفضل من هذه الكلمات لهذا الواعظ والفيلسوف المأسوف عليه. إنها تعيد تصوير نشوة نوبات التحوُّل التي سمعنا عنها سابقًا؛ إنها تفصح عمَّا يشعر به المتصوف لكنه غير قادرٍ على نقله والإخبار عنه؛ وعند سماعها، يتعرَّف القديس فيها إلى تجربته الخاصَّة. إنه لمن المُفْرِح أن نعثر على توصيفٍ لمحتوى الدين مُجمَع عليه هكذا. لكن، عندما ننظر في الأمر برمَّته، هل يمكننا القول بأن كيرد قد استطاع ـ وأنا أستخدمه هنا فقط باعتباره مثالًا على هذا النمط من التفكير ـ تجاوز نطاق المشاعر والتجربة المباشرة للفرد، وأن يؤسِّس الدين على العقل المحايد [الموضوعي]؟ هل استطاع أن يجعل الدين عالميًّا من خلال الاستدلال الضروريّ عقليًّا، وأن يحوِّله من اعتقادٍ خاصٍّ إلى يقينٍ عامٍّ؟ هل أنقذ كيرد إقرارات الدين وتأكيداته من الإبهام والغموض؟

أعتقد أنه لم يفعل شيئًا من هذا القبيل؛ ولكنه فقط أعاد التأكيد على تجارب الفرد بمفرداتٍ أكثر عموميةً. ومرةً أخرى، اعفوني من الإثبات الفلسفي التقني لفشل الاستدلالات الترنسندنتالية في جعل الدين عالميًّا؛ إذ يكفيني الإشارة إلى حقيقةٍ واضحةٍ مفادها أن أغلبيَّة الباحثين المتخصصين ـ حتى ذوي الميول الدينيَّة منهم ـ يرفضون بعنادٍ معاملتها على أنها مقنعةٌ. ويمكن للمرء القول بأن ألمانيا برمتها قد رفضت بشكل جازمٍ الحجاج الهيجليَّ في هذا الصدد. وبالنسبة إلى إسكتلندا، فلا أحتاج سوى ذكر انتقادات البروفيسور فريزر والبروفيسور برينجل باتسون Pringle-Pattison (١٨٥٦ ـ ١٩٣١) البارزة، والتي يعرفها الكثيرون منكم(٢٨). ومرة أخرى،

---

(٢٧) John Caird: An Introduction to the Philosophy of Religion, London and New York, 1880, pp. 243 - 250, and 291 - 299, much abridged.

(٢٨) A. CÛ FRASER: Philosophy of Theism, second edition, Edinburgh and London, 1899, especially part ii. Chaps. Vii. and viii.; A. SETH [PRINGLE - PATTISON]: Hegelianism and Personality, Ibid., 1890, passim.

إن أكثر الحجج التي أعرفها إقناعًا على وجود روحٍ واحدة ملموسة للعالم، هي التي قدَّمها زميلي جوزايا رويس، في كتبه «الجوانب الدينية للفلسفة Religious Aspect of Philosophy»، (بوسطن، ١٨٨٥)؛ و«مفهوم الله Conception of God»، (نيويورك ولندن، ١٨٩٧)؛ ومؤخرًا في محاضرات غيفورد بجامعة أبردين Aberdeen، المطبوعة تحت عنوان «الفرد والعالم The World and the Individual»، =

أسأل: إذا كانت المثالية الترنسندنتالية موضوعيةً وعقلانيةً حقًّا كما تدَّعي، فهل من الممكن أن تفشل ـ على هذا النحو الفاضح ـ في أن تكون مقنعةً؟

يجب أن تتذكَّروا أن ما يخبرنا عنه الدين، يزعم دائمًا أنه حقيقةٌ تجريبيَّة: إن الإله حاضِرٌ فعليًا، كما يقول لنا الدين، وبينه وبيننا علاقات واقعيَّة متبادلة. وإذا كانت الإدراكات المحددة لواقعةٍ كهذه غير قادرةٍ على الوقوف على قدميها، فمن المؤكَّد أنه ليس بإمكان الاستدلال التجريدي منحها الدعم الذي تحتاجه. يمكن للعمليات العقليَّة المفاهيميَّة تصنيف الوقائع، وتعريفها، وتفسيرها؛ لكن هذه العمليات لا تنتج تلك الوقائع، ولا يمكنها إعادة إنتاج فرديتها الذاتية. ثَمَّة شيء **إضافي** دومًا، إنِّيَّة ما thisness، والذي يمكن للشعور وحده تفسيره. ليست الفلسفة في هذا النطاق إذن سوى تابع ثانويٍّ، غير قادرٍ على تسويغ صحَّة الاعتقاد الديني، وهكذا أعود إلى الأطروحة التي صرحتُ بها في بداية هذه المحاضرة.

أعتقد ـ وبكل صدقٍ وأسفٍ ـ أنه يلزم علينا استنتاج أن محاولة البرهنة على حقيقة معطيات التجربة الدينيَّة المباشرة باستخدام عملياتٍ عقليَّة وفكريَّة بحتة هي ـ بلا شكٍّ ـ أمر ميئوس منه تمامًا.

لكن، سيكون من الظلم للفلسفة أن نتركها بعد إصدار هذا الحكم السلبي عليها. دعوني إذن أختم هذه المحاضرة بتعداد ما يمكن للفلسفة أن

= (مجلدان، نيويورك ولندن، ١٩٠١ ـ ١٩٠٢). لا شكَّ أني سأبدو لبعض قرائي متهربًا من الواجب الفلسفي الذي يفرضه موضوع هذه المحاضرة؛ إذ لم أقم ولو حتى بمواجهة حجج البروفيسور رويس على نحوٍ صريح. أعترف بهذا التهرُّب المؤقت. ففي المحاضرات الحالية، والتي صيغت في قالبٍ دارج، بدا لي أنَّه لا يوجد مجال للمناقشة الميتافيزيقية الدقيقة، وبما أن الفلسفة زعمت أن لديها تلك القدرة (أي: إنه يمكنها تحويل الدين إلى علم مقنع عالميًّا)، كان من الكافي ـ لأغراضٍ تكتيكية ـ الإشارة إلى حقيقة أنه لم تستطع أيُّ فلسفةٍ دينيَّة إقناع عموم المفكِّرين بالفعل. لكن حاليًا، دعوني أقُل إنني آملُ أن يكون هذا الكتاب متبوعًا بآخر، هذا إذا تمكَّنت من كتابته، لا تُناقش فيه حجج البروفيسور رويس وحسب، وإنما أيضًا غيرها من حجج الواحديَّة المطلقة بكل التفاصيل التقنية التي تستدعيها أهميتها الكبيرة. أما في الوقت الحالي فسأتقبل اتهامي بالسطحية من دون ردٍّ.

[يمكن اعتبار الكتاب الثاني الذي كان في نيَّة جيمس كتابته هو «عالم متعدِّد Pluralistic Universe»، واستعرض أفكاره الأساسية في المقدمة وفي الهوامش المتعلِّقة بالمثالية الواحديَّة المطلقة، هذا على الرغم من أنه لم يأتِ في الوقت الذي كان جيمس ينتويه؛ بل أتى عام ١٩٠٩، حيث كان هو نص سلسلة محاضرات هيبرت Hibbert التي ألقاها ويليام جيمس في جامعة مانشستر في ذلك الوقت. (المترجمان)].

تقدِّمه للدين بإيجاز. فلو تخلَّت الفلسفة عن الميتافيزيقا والاستنباط، وتمسَّكت بالنقد والاستقراء، وحوَّلت نفسها بشكلٍ صريحٍ من اللاهوت إلى علم الأديان؛ فسيمكنها أن تجعل نفسها مفيدةً للغاية.

إن العقل العفويَّ للإنسان دائمًا ما يُعرِّف الإله الذي يشعر به بطرقٍ تتناغم مع تحيُّزاته الفكريَّة المؤقَّتة. وفي المقابل، تستطيع الفلسفة إزالة ما هو محلي وعَرَضي من هذه التعريفات؛ فيمكنها إزالة القشرة التاريخيَّة التي تحيط بكلٍّ من العقيدة والعبادة. ومن خلال مواجهة البنى الدينيَّة العفويَّة بنتائج العلوم الطبيعيَّة، يمكن للفلسفة أيضًا أن تزيل المعتقدات التي صار من المعروف الآن أنها سخيفةٌ أو غير لائقة علميًّا.

وبهذه الطريقة ستتخلَّص من الصياغات عديمة القيمة، وتترك بقيَّة من التصورات الممكنة على أقل تقدير. ثم يمكن لها التعامل مع هذا التصورات باعتبارها **فرضياتٍ**، وأن تختبرها بجميع الطرق، سواء السلبيَّة أو الإيجابيَّة، التي يمكنها اختبار الفرضيات. فباستطاعة الفلسفة تقليل عدد هذه الفرضيات؛ إذ ستجد بعضها أكثر عرضةً للاعتراض والرفض. وربما يمكنها انتقاء إحداها ومناصرتها لكونها الأكثر تحقُّقًا أو إمكانيةً للتحقُّق. يمكنها تنقيح تعريف هذه الفرضيَّة، والتمييز بين ما هو اعتقاد مفرط بريء ورمزي في التعبير عنه، وبين ما يجب أخذه حرفيًّا. ونتيجة لذلك، يمكن للفلسفة الاضطلاع بدور الوسيط بين مختلف المؤمنين، وأن تساعد على تحقيق الإجماع في الرأي في ما بينهم. وستفعل ذلك بشكلٍ أكثر نجاحًا، كلما ميَّزت - بشكل أفضل - العناصر المشتركة والضروريَّة من العناصر الفرديَّة والمحليَّة في المعتقدات الدينيَّة التي تقارنها ببعضها البعض.

لا أرى السبب الذي قد يمنع علمَ أديانٍ نقديًّا من هذا النوع أن يتلقَّى - في نهاية المطاف - تأييدًا عامًّا كالذي تلقته العلوم الطبيعيَّة. لدرجة أن الشخص غير المتدين قد يقبل استنتاجاته بثقة، مثلما يقبل الأعمى حقائق علم البصريات الآن؛ إذ سيبدو من الحمق إنكارها. لكن مثلما يجب تغذية علم البصريات - بدايةً - بالوقائع التي يختبرها المبصرون، ثم التحقُّق منها بشكلٍ متواصلٍ لاحقًا؛ سيعتمد علم الأديان - أيضًا - في مادته الأصليَّة على وقائع التجربة الشخصيَّة، وسيكون مضطرًا للتعامل مع التجارب الشخصيَّة

على مدار جميع تعديلاته النقديَّة. فلا يمكن له أبدًا الابتعاد عن الحياة الواقعيَّة الملموسة، أو العمل في فراغ مفاهيميّ. وسيكون مضطرا دومًا لأن يَعترفَ - كما يعترف كلُّ علم - بأن دقَّة الطبيعة تتجاوزه، وأن صيغه ليست سوى تقريبات. فالفلسفة تعيشُ في الكلمات، لكن الحقائق والوقائع تنبثق في حياتنا بطرقٍ تتجاوز الصياغة اللفظيَّة. ودائمًا ما يكون في فعل الإدراك الحيّ شيءٌ يلمع ويتَلألأ، لا يمكن الإمساك به، فيأتي أيُّ تأمُّل فكريٍّ فيه بعد فوات الأوان. ولا أحد يعرف هذا حقَّ المعرفة بقدر الفيلسوف[٢٩]. إذ يلزم عليه إطلاق وابلٍ من المفردات الجديدة من بندقية المفاهيم الخاصَّة به؛ لأن صنعته تحكم عليه بفعل ذلك، لكنه يعلم سرًّا فراغَ مفرداتِهِ وأنها عديمةُ الصلة بالموضوع؛ فصياغاته تشبه الصور المجسمة العميقة أو الصور الحركيَّة التي تُرى خارج جهاز عرضها؛ فتفتقر إلى العمق، والحركة، والحيويَّة. وفي المجال الديني - على وجه الخصوص - فإن الاعتقاد بصحَّة الصياغات لا يمكن أبدًا أن يحلَّ محلَّ التجربة الشخصيَّة بشكل تامٍّ.

في محاضرتي القادمة، سأحاول إكمال وصفي التقريبي للتجربة الدينيَّة. وفي المحاضرة التي تليها، وهي المحاضرة الأخيرة، سأحاول بنفسي صياغته من الناحية المفاهيميَّة، الحقيقة التي تقف التجربة الدينيَّة شاهدة عليها.

(٢٩) سيقول الفيلسوف الفرنسي برجسون، صديق ويليام جيمس، لاحقًا في كتابه «العقل الخلَّاق The Creative Mind»، الصادر عام ١٩٣٤، بأنه «هناك أمر بسيط، بسيط للغاية، إلى درجة أن الفيلسوف لم ينجح أبدًا في قوله. وهذا هو السبب في أنه ظلَّ يتحدَّث طوال حياته. فلم يتمكَّن أبدًا من صياغة ما كان يدور بخلده دون الشعور بأنه ملزمٌ بتصحيح صياغته، ثم تصحيح تصحيحه: وهكذا، من نظرية إلى نظرية، يصحِّح ما أنجزه عندما اعتقد أنه كان ينهيه، بمضاعفاتٍ تثير المزيد من المضاعفات، وتطورات تتراكم على التطورات، كانت لنقل بساطة حدسه الأصلي بصورة تقريبيَّة. فكل تعقيد مذهبه، الذي قد يستمر إلى ما لا نهاية، هو بالتالي نتيجة لعدم القابليَّة للمقايسة بين الحدس البسيط والوسائل المتاحة له للتعبير عنه». (المترجمان)

المحاضرة التاسعة عشرة

سِمَاتٌ أُخْرى

ها نحن قد عدنا مرةً أخرى ـ بعد رحلتنا عبر التصوُّف والفلسفة ـ إلى حيث كنَّا سابقًا: إن فوائد الدين، فوائده للفرد الذي يؤمن به، وفوائد هذا الفرد نفسه للعالَم، هي أفضل الحجج التي تحوي الحقيقة. ها نحن نعود إلى الفلسفة التجريبيَّة [البراجماتية]: فالحقيقة هي ما يعمل بشكل جيد، حتى لو كان يلزم علينا دومًا إضافة هذا القيد: «في المجمل». في هذه المحاضرة، يجب علينا العودة إلى الطريقة الوصفيَّة مرةً أخرى، وإنهاء الصورة التي رسمناها للوعي الديني بكلمةٍ عن بعض سماته المميزة الأخرى. ثم في المحاضرة الأخيرة، سيكون لدينا حرية القيام بمراجعةٍ عامَّة للموضوع واستخلاص استنتاجاتنا المستقلَّة.

النقطة الأولى التي سأتحدَّث عنها هي الدور الذي تؤديه الحياة الجماليَّة في تحديد اختيار المرء لدينه. فالبشر ـ كما قلت سابقًا ـ يعقلنون تجاربهم الدينيَّة بشكل لا ـ إرادي. فهم بحاجةٍ إلى الصياغات تمامًا كما يحتاجون إلى الرفقة في العبادة. ولذلك أعتقد أنني قد تحدثتُ بازدراء أكثر من اللازم عن عدم الجدوى البراجماتيَّة لقائمة الصفات السكولائيَّة الشهيرة للإله؛ لأنه يظل لها استخدام واحد قد أهملت النظر فيه. ويضعنا المقطع البليغ الذي يعدِّد فيه نيومان صفات الله[1] على المسار الموصل إلى هذا الاستخدام. ولأنه يرتلها كما قد يرتل إحدى الصلوات في الكاتدرائيَّة، فهو يُظهر مدى علوِّ قيمتها الجماليَّة. إن حمل تديننا العاري لهذه الزينة اللفظيَّة المهيبة والغامضة يثريه، تمامًا كما يثري الكنيسة امتلاكها أُرْغُنًا، ونحاسياتٍ قديمة، ورخامياتٍ، ولوحاتٍ جصيَّة، ونوافذَ مرسومة ملوَّنة. تضفي النعوت الإلٰهيَّة

(1) Idea of a University, Discourse III. = 7.

على إخلاصنا أجواءً وألحانًا. فهي مثل التراتيل الدينيَّة التي تخدم مجدَ الله وتسبِّح به، بل وربما تبدو أكثر جلالًا لكونها غير مفهومة. وتصبح العقول التي على شاكلة عقل نيومان[٢] غيورةً على مجد هذه النعوت تمامًا كما يغار الكهنة الوثنيون على الحُليّ والزخرفيات التي تتوهَّج مزيِّنة أوثانهم.

من بين الامتدادات البنائيَّة الدينيَّة التي ينغمس فيها العقل عفويًا، لا ينبغي أبدًا نسيان الدافع الجمالي. لقد وعدتكم بألَّا أقول شيئًا عن النظم الإكليريكيَّة [الكنسية] في هذه المحاضرات. لكن أرجو أن تسمحوا لي ـ عند هذه النقطة ـ أن أقول شيئا موجزًا عن الطريقة التي يساهم بها إشباع هذه النظم لاحتياجاتٍ جماليَّة معيَّنة في تمكينها من إحكام سيطرتها على الطبيعة البشريَّة. على الرغم من سعي بعض الأشخاص إلى التبسيط والنقاء الفكري، فإنه بالنسبة إلى البعض الآخر فإن **الثراء** هو أسمى المطالب المتخيَّلة[٣]. وعندما يكون عقل المرء منتميًا لهذا النوع الأخير، فمن العسير أن يكون الدين الفرديُّ خادمًا لغرضه. وإنما يكون الاحتياج الجوانيُّ احتياجًا لشيء مؤسسيٍّ ومعقَّد، مهيب في الترابط الهرمي لأجزائه، حيث تهبط السلطة من مستوى إلى آخر، وفي كل مستوى يوجد ما يمكن وصفه بصفات الغموض والروعة، والمشتقة ـ في الأخير ـ من الألوهة التي هي منبع هذا النظام وذروته. وحينها يشعر المرء كأنه في حضرة بعض أعمال المعمار أو الحُلي

---

(٢) كان خيال نيومان متشوقًا جدًا بشكل فطريٍّ إلى نظام إكليريكي لدرجة جعلته يقول: «منذ سنّ الخامسة عشرة، كانت العقائد [وليس العاطفة الدينيَّة] هي المبدأ الأساسي لديني: لا أعرف أي دين آخر؛ ولا أستطيع الدخول في فكرة أي دينٍ من نوعٍ آخر». ويتحدَّث عن نفسه، مرةً أخرى، في عمر الثلاثين قائلًا: «أحببت أن أتصرف وكأنني أشعر عندما أقف بين يدي الأسقف، كما لو أنني واقفٌ بين يدي الله». (Apologia, 1897, pp. 48, 50).

(٣) يقف الاختلاف الفكري على قدم المساواة، في الأهمية العملية، مع الاختلاف المناظر له في الشخصية. لقد رأينا، تحت عنوان القداسة، كيف تستاء بعض الشخصيات من التشوُّش والارتباك وكيف يلزم عليها العيش في نقاء، واتساق، وبساطة (أعلاه، ص٤٠٨ وما يليها). لكنَّ ثمَّة آخرين لا يمكنهم، وعلى العكس من ذلك، الاستغناء عن الوفرة المفرطة، والضغط الزائد، والاستثارة، والعديد من العلاقات السطحيَّة. هناك رجال قد يصابون بنوبات إغماءٍ إذا سُدِّدت جميع ديونهم، وقُضيَت تعهداتهم الماديَّة، ورُدَّ على رسائلهم، وخُلِّصوا من تشوشهم، ووُفِّت واجباتهم، فلم يبق منها إلا واحد، موضوعًا على طاولة نظيفة أمام عيونهم من دون أي شيء يمكن له أن يعيقهم عن تأديته مباشرةً. إن خلوَّ يوم واحدٍ من المهام بشكلٍ واضحٍ سيكون أمرًا مروعًا بالنسبة إليهم. وينطبق الأمر نفسه على السهولة، والأناقة، وإبداء المودَّة، ونوال الاعتراف الاجتماعي ـ فالبعض منَّا يحتاج إلى قدرٍ كبيرٍ من هذه الأشياء التي قد تبدو للآخرين وكأنها كتلةٌ من الكذب والتكلُّف والحذلقة.

المزخرفة؛ ويسمع الصوت الساحر لتراتيل الجموع الغفيرة؛ ويشعر بالإيقاع التبجيليّ قادمًا من كل الأنحاء. وبالمقارنة مع مثل هذا النظام المعقّد المهيب، الذي لا تبدو فيه الحركات الصاعدة والهابطة مزعجةً لاستقراره بأي شكلٍ من الأشكال، حيث لا يوجد عنصر واحد - مهما كان بسيطًا أو صغيرًا - غير مهمٍّ؛ ذلك لأن العديد من المؤسسات المبجّلة تثبته في مكانه؛ كم تبدو البروتستانتية الإنجيلية مسطحة وجامدة، كم هي خاوية أجواء الحياة الدينيَّة الفرديَّة المعزولة التي تتباهى بأن «الإنسان قد يجتمع مع الله عند الْعُلَّيْقَةِ [مثل لقاء النبيِّ موسى بالربِّ]»[٤]. يا له من هدم لهذا البناء الهرمي العظيم! فبالنسبة إلى مخيلةٍ اعتادت منظور الهيبة والمجد، يبدو أن المخطط البروتستانتي الذي يكتفي فقط بالإنجيل يقدم للمؤمنين مأوى للفقراء على أنه قَصْرٌ.

إن الأمر يشبه إلى حدٍّ كبير العواطف الوطنيَّة لدى أولئك الذين نشأوا في الإمبراطوريات القديمة. فكم من العواطف ستُحبَط في أحدهم عندما يتخلَّى عن الألقاب التعظيمية، والأضواء القرمزيَّة وضجيج موسيقى الآلات النحاسيَّة، والثياب ذات التطريز الذهبي، والقوات العسكريَّة بخوذاتها المزيَّنة بالريش، والخوف والارتعاش، ويتحمَّل رئيسًا يرتدي معطفًا أسود، وهو يصافحكم، والذي ربما ينحدر أصله من «بيت» مبنيٍّ فوق مرج أو مرعى، به غرفة جلوس واحدة تتوسطها منضدة عليها الكتاب المقدَّس. إن ذلك ليُفقر المخيلة الملكيَّة!

ويبدو لي أن قوة هذه المشاعر الجماليَّة تجعل من المستحيل على

---

(٤) في محاضرات نيومان عن التبرير بالإيمان المحاضرة الثامنة، الفقرة ٦، يوجد مقطع رائع يعبِّر عن نمط هذا الشعور الجمالي في المسيحيَّة. لكنه للأسف طويلٌ للغاية بحيث يتعذَّر اقتباسه هنا.

[يتحدث نيومان في تلك الفقرة عن عظمة المسيح، وكيفية تجلّي تلك العظمة في الكنيسة وشعبها، فيقول: «أصبحت الكنيسةُ جسدَ المسيح، وكهنتها نوّابه، وشعبها أعضاءه. . . فلا يوجد تحت الإنجيل سوى كاهن ونبي وملك واحد، ولا يوجد سوى مذبح وأضحية وبيت واحد لله. الوحدة هي السرُّ المميز. كل النِّعم تتدفَّق من المصدر الواحد، وكل الحياة تدور في أعضاء الجسد الواحد. . . وبالتأكيد، فإن ذلك الجيل الذي أُختير، ذلك الكهنوت الملكي، تلك الأمَّة المقدَّسة، ذلك الشعب المميز، أفضل بكثير من النبي سليمان في كل مجده؛ لأن ذلك الجيل يعيش حياته مختبئًا مع المسيح في الله، فشعب الكنيسة أحياء لأنه يحيا فيهم، وهم مباركون لأنه مبارك، فهم عطر رائحة أنفاسه وثيابه؛ بل هم روح واحدة معه، هم حمامة المسيح». (المترجمان)]

البروتستانتية ـ ومهما كانت متفوِّقةً على الكاثوليكية في العمق الروحي ـ النجاح في الوقت الحاضر، من جهة جذب أعدادٍ من المتحولين دينيًّا أكثر من الكنيسة الأكثر تبجيلًا. فهذه الأخيرة تقدِّم للمخيلة مرعًى وظلالًا أكثر ثراءً، ولديها العديد من خلايا النحل ذات الأنواع المختلفة من العسل، وهي متسامحة للغاية في اجتذاباتها المتنوِّعة والمتعدِّدة للطبيعة البشريَّة، حتى إن البروتستانتية ستظهر دومًا للعين الكاثوليكية بصورة مأوى الفقراء. فلن يفهم العقل الكاثوليكي. فالكثير من المعتقدات والممارسات العتيقة التي تقرها الكنيسة، إذا أُخِذَت بالمعنى الحرفي، تبدو صبيانيَّة في عينِ المثقفين الكاثوليك تمامًا كما هي في عينِ البروتستانت. إلا أنها بالنسبة إلى الكاثوليكي «صبيانيَّة» بالمعنى المبهج لهذه الكلمة ـ بريئة ولطيفة، وتبعث على الابتسام بالنظر إلى عدم نضج عقول أولئك الأشخاص الأعزاء. أما بالنسبة إلى البروتستانتي فهي ـ وعلى النقيض من ذلك ـ صبيانيَّة بمعنى أنها أكاذيبُ حمقاء. وعلى البروتستانتي أن يقضي تمامًا على مضمونها الحسَّاس والمحبوب، تاركًا الكاثوليكي يرتجف أمام حرفيَّته. فيبدو البروتستانتي لهذا الأخير كما لو كان متجهِّمًا مثل أحد أنواع الزواحف فاقدة الحس، والباردة، والرتيبة. لن يفهم الاثنان بعضهما البعض أبدًا ـ فمراكز طاقتهما العاطفيَّة مختلفة للغاية. إن الحقيقة الدقيقة الصارمة وتعقيدات الطبيعة البشريَّة في حاجةٍ دائمًا إلى مترجِمٍ مشترك بينهما[٥]. وكفانا بهذا حديثًا عن التنويعات الجماليَّة للوعي الدينيّ.

في معظم الكتب التي تتناول الدين، هناك ثلاثة أشياء تُقدَّم باعتبارها عناصره الأكثر جوهريةً. وهي: الأضحية، والاعتراف، والصلاة. ويجب أن أدلي بكلمةٍ ـ ولو موجزة ـ حول كل عنصر من هذه العناصر. ولنبدأ أولًا بالأضحية.

---

(٥) قارن بين الطابع غير الرسمي للبروتستانتية، حيث يقوم «المحبُّ الوديع للخير»، وحده مع إلٰهه، بزيارة المرضى، وما إلى ذلك، من أجلهم؛ وبين «العمل التجاري» المفصل الذي يحدث في حالة التفاني الكاثوليكي، والذي يحمل معه الإثارة الاجتماعية التي تتَّسم بها كل الأعمال التجاريَّة المعقَّدة. إذ يمكن للمرأة الكاثوليكية ذات العقليَّة الدنيويَّة على نحو أساسيٍّ أن تزور المرضى بغرض إغوائيٍّ جاذب فحسب، لمديرها وكاهن الاعتراف الخاص بها، ولتنامي «جدارتها»، ولقديسيها الشفعاء، ولعلاقتها المميزة مع الله؛ إذ ستلفت انتباهه باعتبارها متفانيةً محترفةً، ولمكانتها الاجتماعيَّة المرموقة والمعروفة في جماعتها.

ينتشر تقديم الأضحيات للآلهة في العبادة البدائيَّة. لكن مع تنقيح الطوائف وتهذيبها بمرور الوقت، حلَّت أضحيات أكثر روحانيةً في طبيعتها محلَّ التقديمات المحروقة ودماء التُيُوس. فلا توجد في اليهوديَّة ولا الإسلام ولا البوذيَّة أضحياتٌ طقسيَّة؛ وكذلك هو الحال في المسيحيَّة، إلا بالقدر الذي حُفظت به فكرة الأضحية ـ بصورة معدَّلة ـ في سِرِّ صلب المسيح للتكفير عن خطايانا [فداء المسيح]. ففي هذه الديانات، تحلُّ التقديمات القلبيَّة، ونبذ الذات الجوَّانيَّة، محلَّ تلك القرابين عديمة الجدوى. وفي الممارسات الزهديَّة التي يشجِّع عليها كلٌّ من الإسلام والبوذية والمسيحية القديمة، نرى كيف أنه لا يمكن إسقاط فكرة أن الأضحية ـ أيًا كان نوعها ـ هي ممارسةٌ دينيَّة. ولقد تحدَّثت في محاضرات الزهد عن دلالتها باعتبارها رمزًا للأضحيات التي تتطلبها منَّا الحياة، إذا ما عشناها بجدٍّ وحزم(٦). لكن بما أني قد قلتُ كلمتي عنها سابقًا، وبما أن هذه المحاضراتَ تتجنَّب صراحةَ العادات الدينيَّة المبكِّرة ومسائل اشتقاقها من الأصل؛ فسأترك موضوع الأضحية تمامًا وأنتقل إلى موضوع الاعتراف.

وفيما يتعلَّق بالاعتراف، سيكون حديثي مختصرًا للغاية أيضًا، ومتعلِّقًا بجانبه النفسي، وليس التاريخي. ليس الاعتراف منتشرًا على نطاقٍ واسعٍ مثل الأضحية، فهو يتوافق مع مرحلة أكثر جوَّانيَّة وأخلاقيَّة من العاطفة الدِّينيَّة. إنه جزءٌ من المنظومة العامَّة للتطهُّر والتنقية التي يشعر المرءُ أنه في حاجةٍ إليها من أجل أن تربطه علاقة صحيحة مع إلهه. فبالنسبة إلى المُعترِف، تنتهي الأكاذيب وتبدأ الحقائق؛ لقد طرد فساده من داخله. وإن لم يكن قد تخلَّص منه فعليًّا، فإنه على الأقل لم يعد يغطيه تحت قشرةٍ خارجيَّة من الادعاء المنافق للفضيلة ـ إنه على الأقل يعيش على أساس واقعيٍّ. يصعب تفسير الاضمحلال الكامل لممارسة الاعتراف في المجتمعات الأنجلوسكسونية. إن رفض البابوية الكاثوليكية هو بالطبع التفسير التاريخي لهذا الاضمحلال، بما أن الاعتراف في ظلِّ البابوية كان يرافقه تكفير الخطايا ومنح الغفران وغيرها من الممارسات غير المقبولة. لكن من ناحية المذنب نفسه، يبدو كما لو أن حاجته للاعتراف كان يجب أن تكون أشدَّ من

---

(٦) انظر أعلاه ص٤٠٨.

أن تتقبَّل مثل هذا الرفض المقتضب لإشباعها. فقد يرى المرء أنه في حالة العديد من الأشخاص، كان لا بدَّ لشرنقة السريَّة أن تُفتح، وللخُرَّاج المحتقن أن ينفجر ويرتاح، بواسطة الاعتراف، حتى لو كانت الأذن التي تسمعه غير جديرة. ولقد عملت الكنيسة الكاثوليكية على أن يحلَّ الاعتراف العلني الأكثر جذريةً محلَّ الاعتراف السمعي السري لكاهنٍ واحد، لأسبابٍ نفعيَّة واضحة. ويبدو أننا نحن البروتستانت الناطقين بالإنجليزية، بطبيعتنا الانطوائية واعتمادنا العام على الذات، نجد أنه من الكافي وضع ثقتنا في الله وحده(٧).

الموضوع التالي الذي يتعيَّن عليَّ التعليق عليه هو الصلاة [بمعناها الواسع الذي يشمل الدعاء]، وهذه المرة يجب أن يكون حديثي أقلَّ إيجازًا. لقد سمعنا الكثير من الكلام ضد الصلاة في الآونة الأخيرة، وخاصةً الصلاة من أجل طقسٍ أفضل ومن أجل شفاء المرضى. بالنسبة إلى الصلاة من أجل المرضى، فلو كان من الممكن لأي حقيقة طبيَّة أن تُعتبر ثابتةً، فهي أن الصلاة في بيئاتٍ معيَّنة قد تُسهم حقًّا في الشفاء، وينبغي تشجيعها باعتبارها وسيلةً علاجيَّة. ولكونها عاملًا طبيعيًّا في صحَّة الشخص المعنويَّة، فمن شأن إغفالها أن يكون ضارًّا. ولكن يختلف الأمر في حالة الصلاة من أجل طقسٍ أفضل. فعلى الرغم من حداثة الاعتقاد المعاكس(٨) [أي: في عدم تأثير الصلاة في المناخ]، فإن جميعنا يعرف الآن أن حالات الجفاف والعواصف ناتجةٌ عن أسبابٍ فيزيائيَّة طبيعيَّة سابقة، وأنه ليس بمقدور الالتماسات المعنويَّة منعها. لكن الصلاة التوسليَّة ليست سوى قسم واحدٍ من أقسام الصلاة. وإذا أخذنا كلمة «صلاة» بالمعنى الأوسع للكلمةً؛ على أنها تعني كل أنواع التواصل أو المحادثة الجوَّانيَّة مع القوة المُعترَف بها بوصفها قوةً إلٰهيَّة، يمكننا بسهولة رؤية أن النقد العلمي لا يمسها على الإطلاق.

---

(٧) توجد مناقشة أشمل للاعتراف في كتاب فرانك جرانجر FRANK GRANGER الممتاز، «روح المسيحي The Soul of a Christian»، لندن، ١٩٠٠، الفصل الثاني عشر.

(٨) كمثالٍ: «في أثناء وجود قسيس بلدة سادبوري في محاضرة يوم الخميس في بوسطن، سمع الكاهن الرسمي هناك وهو يصلّي من أجل المطر. وبمجرَّد انتهائه، ذهب إلى ذلك الكاهن المتوسل وقال له: «أنتم يا كهنة بوسطن، بمجرَّد ذبول زهرة توليب تحت نوافذكم، تذهبون إلى الكنيسة للصلاة من أجل المطر، حتى تغرق كلٌّ من بلدتي كونكورد وسادبوري تحت الماء».

R. W. EMERSON: Lectures and Biographical Sketches, p. 363.

إن الصلاة بهذا المعنى الواسع هي روح الدين وجوهره. يقول اللاهوتي الليبرالي الفرنسي أوغست ساباتيه Auguste Sabatier (١٨٣٩ ـ ١٩٠١): «إن الدين اتصالٌ، علاقة واعية وطوعيَّة إراديَّة، تدخل فيها الروح المتأزمة مع القوة الغامضة التي تشعر الروح بالاعتماد عليها، وبأن مصيرها مُعَلَّقٌ بين يديها. يتحقَّق هذا الاتصال مع الله من خلال الصلاة. فالصلاة هي الدين بشكل فعليٍّ مُمَارَس؛ أي: إنها دين حقيقيٌّ. وهي التي تميز الظاهرة الدينيَّة عن الظواهر المشابهة أو المقاربة لها كالعواطف الأخلاقيَّة أو الجماليَّة. ليس جوهر الدين سوى الفعل النشط الذي يسعى عبره العقل بأكمله إلى إنقاذ نفسه من خلال التشبُّث بالمصدر الذي يستمدُّ منه حياته. وهذا الفعل هو الصلاة، والمعنى الذي أفهمه من هذا المصطلح ليس أنها تلفُّظ عبثيٌّ ببعض الكلمات، ولا أنها مجرَّد تكرارٍ لبعض الصياغات المقدَّسة؛ وإنما هي حركة الروح، التي تضع نفسها في علاقة اتصالٍ شخصيَّة مع القوة الغامضة التي تستشعر حضورها ـ قبل حتى أن يكون لهذه القوة اسمٌ تناديها الروح به. أينما تغيب هذه الصلاة الجوَّانيَّة، لا يكون هناك دين؛ وأينما تعلو هذه الصلاة الروح وتحركها، حتى في غياب الأشكال والعقائد الدينيَّة، يكون لدينا دين حيٌّ. ومن هنا، يفهم المرء لماذا لا يُعَدُّ ما يُسمَّى بـ«الدين الطبيعي» دينًا بحقٍّ. فهو يفصل بين الإنسان والصلاة. ويترك الإنسان والله في تباعدٍ متبادل، من دون تبادلٍ حميميٍّ، أو حوارٍ جوَّاني، أو تعاملٍ مشترك، أو عملٍ لله في الإنسان، ولا عودة للإنسان إلى الله. فهذا الدين المزعوم ليس ـ في الأساس ـ سوى فلسفة. وُلِد في عصور العقلانيَّة من التحقيقات النقدية، ولم يكن شيئًا قَطُّ إلا مجرَّد تجريد. مخلوق مصطَنَع وميت، بالكاد يكشف لمتفحِّصه عن إحدى السمات السليمة للدين»[٩].

ويبدو لي أن سلسلة محاضراتنا هذه بأكملها تبرهن على صحَّة دعوى السيد ساباتيه السابقة. فالظاهرة الدينيَّة، مدروسة باعتبارها واقعة جوَّانيَّة، بمعزلٍ عن التعقيدات الكنسية أو اللاهوتية؛ قد أظهرت أنها تتألَّف ـ في كل مكانٍ وفي جميع مراحلها ـ من وعي الأفراد بالاتصال الواقع بينهم وبين القوى العليا التي يشعرون بصلتهم معها. وهذا الاتصال يُدرك في حينه على

(٩) AUGUSTE SABATIER: Esquisse d'une Philosophie de la Religion, 2me éd., 1897, pp. 24-26, abridged.

أنه نشطٌ ومتبادلٌ. وإذا لم يكن هذا الاتصال مؤثرًا وفعَّالًا، وإذا لم يكن علاقة تبادليَّة، وإذا لم يكن ثَمَّة شيءٌ مُتَبادَلٌ بالفعل في أثنائه، وإذا لم يختلف العالَم بسبب حدوثه؛ فإن فالصلاة - إذا ما أخذناها بهذا المعنى الواسع الدال على أن هناك شيئًا ما **مُتَبادَلًا** - ستكون بالطبع شعورًا بما هو وهميّ، وعندها يلزم تصنيف الدين ككلٍّ ليس فقط على أنه يحتوي على عناصر وهميَّة - فهي موجودة بلا شكٍّ في كل مكان - وإنما على أنه متجذِّر في الوهم تمامًا، بالضبط كما وصفه الماديون والملحدون دومًا. وعندما تُستبعد التجارب المباشرة للصلاة باعتبارها شواهدَ باطلةً، لن يبقى لنا من الدين - على الأكثر - إلا بعض الاعتقادات الاستدلاليَّة بضرورة وجود سبب إلٰهيٍّ لنظام الوجود بأكمله. لكن هذه الطريقة للتأمُّل في الطبيعة، والمُرضية بلا شكٍّ للأشخاص ذوي الذوق التَّقَويِّ، لن تترك لهم سوى دور المشاهدين في مسرحية ما؛ بينما في الدين الممارس، وفي الحياة الصلاة، يبدو أننا نكون الممثلين أنفسهم، وليس في مسرحية ما وإنما في واقعٍ جادٍّ للغاية.

وبالتالي، فإن صدق الدين يرتبط ارتباطًا لا انفصام فيه بمسألة ما إذا كان وعي الصلاة خادعًا أم لا. فالاقتناع بأن شيئًا ما مُتبادَلًا حقًّا في هذا الوعي هو جوهر الدين الحيّ. أما فيما يتعلَّق بمحتوى التبادل، فقد اختلفت الآراء بشأنه اختلافًا كبيرًا. فقد كان - وما زال - يُعتقد في أن هذه القوى غير المرئيَّة تقوم - في أثناء الصلاة - بأشياء لا يمكن لأي شخصٍ مستنير في الوقت الحاضر الإيمان بها. وهو ما قد يبرهن على أن مجال تأثير الصلاة ذاتيٌّ حصرًا، وأن ما يتغيَّر بشكل مباشر هو فقط عقل المُصلِّي نفسه. ولكن على الرغم من أن نظرتنا لتأثيرات الصلاة قد تكون محدودةً بالنقد، فإن الدين - بالمعنى الحيوي النشط الذي تدرسه به هذه المحاضرات - يجب أن يُثبت أو ينتفي على أساس الاقتناع بحدوث تأثيراتٍ من نوع ما بالفعل. فالدين يصرُّ على أنه من خلال الصلاة تتحقَّق الأشياء التي لَمْ يكن لها أن تتحقَّق بأي طريقة أخرى: تحرِّر الصلاة الطاقة المقيدة، التي تعمل عملها في جزءٍ - سواء أكان موضوعيًّا أم ذاتيًّا - من عالم الوقائع.

يُعَبَّر عن هذه الأطروحة بشكل لافتٍ في رسالة كتبها الراحل فريدريك مايرز إلى صديقٍ له، والذي سمح لي بالاقتباس منها. إنها تُظهر مدى استقلاليَّة غريزة الصلاة عن التعقيدات العقائديَّة المعتادة. يقول السيد مايرز:

«أنا سعيد لأنك سألتني عن الصلاة؛ لأن لديَّ أفكارًا قويَّة حول هذا الموضوع. فلننظر أولًا في الحقائق التي أمامنا. يوجد حولنا كون روحيٌّ، وهذا الكون الروحي في علاقةٍ حقيقيَّة مع الكون المادي. فتأتي من هذا الكون الروحي الطاقة التي تحفظ الكون المادي؛ الطاقة التي تصنع حياة كل روح فرديَّة. إن أرواحنا مدعومةٌ بامتصاصها المستمر لهذه الطاقة، وقوة هذا الامتصاص تتغيَّر دائمًا، تمامًا كما تتغيَّر قوة امتصاصنا للمواد المغذِّية من ساعةٍ إلى أخرى.

أسميها **حقائق**؛ لأنني أعتقد أن نظامًا ما من هذا النوع هو الوحيد الذي يتفق مع أدلتنا الفعليَّة، التي لا يمكن تلخيصها هنا نظرًا لتعقيدها الشديد. إذن، فكيف **نتصرف** بناءً على هذه الحقائق؟ بوضوح، يلزم علينا السعي لامتصاص أكبر قدرٍ ممكنٍ من الحياة الروحيَّة بداخلنا، وتبنِّي أي سلوكٍ تُظهر التجربة أنه مفيدٌ لمثل هذا الامتصاص. و**الصلاة** هي الاسم العامُّ لسلوك الترقُّب المنفتح والحريص هذا. وإذا ما تساءلنا بعد ذلك **إلى مَن** بالتحديد نصلي، فإن الجواب (مهما كانت غرابة ذلك) يجب أن يكون أن **هذا** لا يهمُّ كثيرًا. إن الصلاة ليست شيئًا ذاتيًّا محضًا؛ فهي تعني زيادة حقيقيَّة في شدَّة امتصاص القوة الروحيَّة أو الفضل الإلٰهي؛ لكننا لا نعرف بشكل كافٍ ما يحدث في العالم الروحي حتى يتسنَّى لنا معرفة كيف تعمل الصلاة؛ **مَن** يدركها، أو عبر أي قناةٍ يتنزل الفضل. من الأفضل أن يصلي الأطفال للمسيح، فهو على أي حالٍ أسمى روح فرديَّة نمتلك معرفةً عنها. ولكن سيكون من الطيش القول إن المسيح نفسه **يسمعنا**؛ بينما القول بأن **الله** يسمعنا هو مجرَّد إعادة تأكيدٍ للمبدأ الأول: يتدفَّق الفضل إلى عالمنا من العالم الروحي اللا ـ نهائي».

دعونا نؤجِّل مسألة صدق أو كذب الاعتقاد بأن القوة الروحيَّة تُمتَصُّ حتى المحاضرة التالية، عندما يتعيَّن علينا الوصول إلى استنتاجاتٍ عقائديَّة، هذا إن وجِدت. ولندع هذه المحاضرة تظل مقتصرةً على وصف الظواهر؛ وكمثالٍ ملموسٍ على النوع المتطرِّف من الطريقة التي يمكن أن تعاش بها حياة الصلاة، اسمحوا لي أن أتناول حالةً يعرفها معظمكم، حالة جورج مولر George Müller (١٨٠٥ ـ ١٨٩٨) من بريستول Bristol. لقد كانت صلوات مولر من النوع التوسليِّ الشديد. ففي وقتٍ مبكِّر من حياته، قرَّر أن

يأخذ بعض وعود الكتاب المقدَّس بمعناها الحرفي، وأن يترك نفسه يأكل، ليس ببصيرته الدنيويَّة، وإنما بيد الربِّ. كانت سيرته المهنيَّة نشطةً وناجحةً بشكل استثنائيٍّ، وكان من بين ثمارها: توزيع أكثر من مليوني نسخة من نصِّ الكتاب المقدَّس بلغاتٍ مختلفة، وتجهيز عدَّة مئاتٍ من المبشِّرين، وتوزيع أكثر من مائة وأحد عشر مليونًا من الكتب والكتيبات والرسائل، وبناء خمسة ملاجئ كبيرة، ورعاية آلاف الأيتام وتعليمهم؛ وأخيرًا، إنشاء مدارس تعلَّم فيها أكثر من مائة وواحد وعشرين ألف تلميذ من الشباب والكبار. على مدار هذا العمل، تلقَّى السيد مولر وأدار ما يقرب من مليون ونصف المليون جنيه إسترليني، وسافر أكثر من مائتي ألف ميل في البر وفي البحر[10]. وخلال ثمانية وستين عامًا من خدمته كقسٍّ، لم يمتلك أي شيء باستثناء ملابسه وأثاثه، ومبالغ نقديَّة كافية فقط للمصاريف اليومية؛ ومات في سنِّ السادسة والثمانين تاركًا أملاكًا تبلغ قيمتها مائة وستين جنيهًا إسترلينيًّا فقط.

«كانت طريقته هي السماح بأن تكون احتياجاته العامَّة معروفةً على الملأ، أما ضرورياته المؤقَّتة فلم يكن ليسمح للآخرين بأن يطلعوا على تفاصيلها. ومن أجل إشباع هذه الأخيرة، كان يصلي مباشرةً إلى الربِّ، معتقدًا أن الدعوات تُستجاب دائمًا - عاجلًا أم آجلًا - شريطة أن يكون صاحبها واثقًا بما يكفي. يقول: «عندما يضيع مني شيء ما، كمفتاح مثلًا، أسأل الربَّ أن يرشدني إليه، وأترقَّب استجابته لدعائي. عندما لا يأتي الشخص الذي ضربت له موعدًا في الوقت المتفق عليه، ويبدأ الأمر في إزعاجي، أسأل الربَّ أن يُعجل به إليَّ، وأترقَّب استجابته لدعائي. عندما لا أفهم فقرةً من كتاب الله، أناجي الربَّ بقلبي لأنه سيسعد أن تعلِّمني روحه القُدُس، وأترقَّب استجابته لي وأتعلَّم، على الرغم من أنني لا أعرف الوقت ولا الطريقة التي سيحدث بها ذلك. عندما أذهب لأبشِّر بكلمة الربِّ في العالم، أطلب المساعدة منه، و. . . لا أكون مغتمًّا، وإنما منشرح الصدر؛ لأنني أترقَّب عونه».

اعتاد مولر ألَّا يراكم الفواتير مطلقًا، ولو لأسبوعٍ واحد. «فالربُّ يرزقنا

---

(١٠) مرجعي في هذه الإحصائيات هو العمل صغير الحجم عن مولر، بقلم فريدريك ج. وارن FREDERIC G. WARNE، نيويورك، ١٨٩٨.

اليوم بيومه. . . قد يأتي موعد دفع الدين المستحق لهذا الأسبوع وليس لدينا أموال لسداده؛ وبالتالي قد نزعج هؤلاء الذين نشتري منهم، فنجد أنفسنا حينها نتصرَّف ضد وصية الربِّ: (لا تَكُونُوا مَدِينِينَ لأَحَدٍ)(١١). فمن اليوم فصاعدًا، وكما أن الربَّ يعطينا احتياجاتنا يوميًّا، فإننا نعرض على من نشتري منهم أن ندفع ثمنَ كل غرضٍ في لحظة شرائنا له، وألَّا نشتري أبدًا ما لا يمكننا دفع ثمنه في لحظتها، مهما بدا ضروريًّا، ومهما كانت رغبة الباعة في ألَّا ندفع لهم إلا بعد أسبوع».

الأغراض المطلوبة التي يتحدَّث عنها مولر هنا هي الطعام والوقود وما إلى ذلك من الأشياء التي تحتاجها دور الأيتام الخاصَّة به. ورغم أن يوم هؤلاء اليتامى كان يبدو وأنه سينتهي غالبًا من دون تناول أيِّ وجبة، فإن ذلك - بطريقةٍ أو بأخرى - لم يحدث قطُّ تقريبًا. فيقول: «لم أشعر أبدًا بحضور الله بشكل أقرب وأوضح من لحظة إدراكنا بعد الإفطار أنه لا توجد إمكانيَّة لتقديم العشاء سوى لمائة شخص فقط من الموجودين؛ أو من لحظة إدراكنا بعد العشاء أنه لا توجد إمكانيَّة لتقديم الشاي، ومع ذلك قَدَّمَ الربُّ الشاي؛ كل هذا دون أن يطَّلع إنسان واحد على احتياجنا. . . إن نفسي - بفضلِ الله ونعمته - مطمئنةٌ تمامًا إلى أن الربَّ أهلٌ للتوكُّل عليه، لدرجة أنني في خضمِّ أشد الحاجات، أتمكَّن من القيام بأعمالي الأخرى في سلام. وفي الحقيقة، إذا لم يهبني الربُّ ذلك، الذي هو نتيجة الثقة به، لن أكون قادرًا على العمل على الإطلاق تقريبًا؛ لأنه الآن من النادر نسبيًّا أن يأتي يومٌ لا أكون محتاجًا فيه للقيام بجزءٍ أو بآخر من العمل»(١٢).

وعن بنائه لدور الأيتام بواسطة الصلاة والإيمان فحسب، يؤكِّد مولر أن الدافع الأساسي له وراء ذلك هو «أن يكون لديه ما يشير إليه بوصفه دليلًا مرئيًّا على أن إلهنا وآبانا أهلٌ للتوكُّل عليه كما كان دومًا، على أنه مستعدٌّ - كما كان دومًا - لإثبات أنه الإله الحيُّ، في يومنا هذا كما كان في الماضي، لكل أولئك الذين وضعوا ثقتهم فيه»(١٣). ولهذا السبب رفض اقتراض المال

---

(١١) رومية ١٣ : ٨. (المترجمان)

(١٢) The Life of Trust; Being a Narrative of the Lord's Dealings with George Müller, New American edition, N. Y., Crowell, pp. 228, 194, 219.

(١٣) Ibid., p126.

لأيٍّ من مشروعاته. ويقول: «ما الذي سيحدث عندما نتعجَّل وتستبق أفعالنا أعمال الله ونحن نمضي في طريقنا؟ بالتأكيد نضعف إيماننا بدلًا من أن نزيده؛ وفي كل مرة نعمل فيها من أجل خلاصنا، نجد أنه من الصعب أكثر فأكثر أن نثق في الله، إلى أن نستسلم تمامًا ـ في نهاية المطاف ـ لعقلنا الطبيعي الساقط وحينها سيسود الكفر. لكن كم سيختلف الحال إذا تمكَّن المرء من انتظار الموعد الذي اختاره الله لحدوث الأشياء، والتوجُّه إليه وحده طلبًا للعون والخلاص! يا لعذوبة هذا العون عندما يأتي أخيرًا، مهما كان عدد الصلوات الراجية له، ويا لها من هدية تعويضيَّة! عزيزي القارئ المسيحي، إذا لم تمشِ في طريق الطاعة هذا من قبل، فقم بذلك الآن، وستعرف حينها ـ وبالتجربة ـ عذوبة البهجة التي تنجم عنه»(١٤).

وعندما كانت الإمدادات تصل، ولكن ببطء، كان مولر دائمًا ما ينظر للأمر على أنه امتحانٌ لإيمانه وصبره. وأنه عندما يُمتحن إيمانه وصبره بالقدر الكافي، كان الربُّ يرسل المزيد من المدد. «ولقد حصل ذلك بالفعل» ـ أقتبس من مذكراته ـ «فقد مُنِحتُ اليوم مبلغًا قدره ٢٠٥٠ جنيهًا إسترلينيًّا، منها ٢٠٠٠ جنيه لصندوق بناء [منزل معيَّن]، و٥٠ جنيهًا للضروريات المطلوبة حاليًا. ومن المستحيل أن أصف فرحي بالله عندما تلقيت هذا التبرع. لم أكن منفعلًا ولا مندهشًا؛ لأنني **أترقَّب** استجابته لصلواتي. **فاعتقادي أن الله يسمعني**. ومع ذلك، كان قلبي مليئًا بالبهجة لدرجة أنني لم أفعل شيئًا سوى **الجلوس** بين يدَي الله، وتعظيمه، مثلما فعل النبيُّ داود في الإصحاح السابع من سفر صموئيل الثاني(١٥). وفي النهاية، خررت بوجهي على الأرض وانخرطت في شكر لله ـ وفي تسليم قلبي له من جديد له ـ على نعمته المباركة»(١٦).

إن جورج مولر حالةٌ متطرِّفة من جميع النواحي، ومن بين هذه النواحي

---

(١٤) Op. cit., p. 383, abridged.

(١٥) تصف هذه الآيات نِعَمَ الله على داود، وشكر داود لربِّه عليها، فيقول داود لربِّه فيها: «فَمِنْ أجلِ وَعْدِكَ وَبِحَسَبِ قَلْبِكَ، سَتَفْعَلُ كُلَّ هَذِهِ العَظائِمِ. وقَدْ كَشَفْتَها كُلَّها لِي أنا خادِمَكَ. ٢٢ فَأنْتَ عَظِيمٌ يا اللهُ. وَنَحْنُ لَمْ نَسْمَعْ طَوالَ حَياتِنا بِمِثْلِكَ، وَلا بِإلَهٍ سِواكَ». (المترجمان)

(١٦) Ibid., p.323

ليس هناك ما هو أشد تطرفًا من ضيق أُفقه العقلي. لقد كان إلهه ـ كما كان يقول في كثيرٍ من الأحيان ـ شريكه التجاري. ويبدو أنه لم يكن يمثّل لمولر أكثر من قسٍّ خارقٍ مهتمٍّ بجماعة التجَّار وآخرين في بريستول، باعتبارهم قديسيه، وبدور الأيتام وغيرها من المؤسسات؛ لكنه لم يكن يمتلك أيًّا من تلك الصفات الأوسع، والأغرب، والأكثر مثاليَّة، التي أضفاها عليه الخيال البشريُّ في أماكن أخرى. وباختصار، لقد كان مولر شخصًا غير فلسفيّ على الإطلاق. فتصوُّره الشخصي والعملي بشدَّة لعلاقاته مع الله يمثّل استمراريةً لتقاليد الفكر الإنساني الأكثر بدائيةً(١٧). وعندما نقارن عقلًا كعقله بعقلٍ كعقل إيمرسون أو فيليبس بروكس، على سبيل المثال، يتبيَّن لنا وسع المدى الذي يشمله الوعي الديني.

ثَمَّة كمٌّ ضخم من الأدبيات المتعلِّقة باستجابة الصلوات التوسُّليَّة. فالدوريات الإنجيلية ممتلئةٌ بسردياتٍ لمثل هذه الاستجابات، وهناك كتب

---

(١٧) لا أستطيع مقاومة إغراء اقتباس تعبير عن شكلٍ أكثر بدائيةً للفكر الديني حتى من حالة مولر، والذي أجده في عمل الكاتب الإنجليزي إدوارد أربر Edward Arber (١٨٣٦ ـ ١٩١٢) بعنوان «المستودع الإنجليزي English Garner»، المجلد السابع، ص٤٤٠. كان روبرت لايد Robert Lyde، وهو بحار إنجليزي، ومعه صبي إنجليزي، سجينين على متن سفينة فرنسية في عام ١٦٨٩، وهجما على طاقمها المكوَّن من سبعة فرنسيين، فقتلوا اثنين منهم، وأسروا الخمسة الآخرين، وأعادوا السفينة إلى الوطن. يصف لايد كيف أنه وسط عمله البطولي، وجد أن إلهه حاضرٌ لمد يد العون في وقت الشدَّة:

«بعون الله، احتفظت بثباتي عندما حاول ثلاثة منهم، ثم رابع، إسقاطي. وعندما شعرت بشدَّة تشبُّث الفرنسي الذي أمسك بوسطي، قلت للصبي: «دُرْ حول عامود أجهزة الملاحة، وأسقط الرجل المتشبث بظهري». فضربه الصبي ضربة واحدة على رأسه جعلته يتهاوى. . . ثم بحثت حولي عن عامود حديدي أو أي شيء آخر يصلح لضربهم به. لكني لم أجد شيئًا. فقلت: (يا رب، ماذا أفعل؟). وإذا بي وأنا ألتفت ببصري إلى جانبي الأيسر، ألمح عامودًا حديديًّا معلقًا، فرفعت ذراعي اليمنى وأمسكته، ولأربع مراتٍ ضربت بحافته نقطةً في جمجمة ذلك الرجل المتشبث بذراعي اليسرى حتى انغرزت فيها بعمق ربع بوصة. [ثم سحب أحد الفرنسيين العامود الحديدي بعيدًا عن لايد]. لكن من خلال العناية الإلهيَّة الرائعة! إما أنها سقطت من يده، وإمَّا ألقاها، وفي اللحظة نفسها أعطاني الإله القدير القوة الكافية لإمساك رجلٍ بيدٍ واحدة، ورميه على رأس الآخر. وباحثًا مرة أخرى عن أي شيء قد أضربهم به، ولكنني لم أرَ شيئًا صالحًا لذلك، فقلت: (يا رب! ماذا أفعل الآن؟). ومن ثمَّ فقد سرَّ الله أن يذكرني بوجود سكينٍ في جيبي. وعلى الرغم من أن اثنين من الرجال كانا يمسكان بذراعي اليمنى، فإن الإله القدير أعطاني القوة لوضع يدي اليمنى في جيبي الأيمن، وإخراج السكين الذي كان في غمده. . . ووضعته بين ساقَي ثم أخرجته من غمده، وقطعت حلقَ الرجل الذي كان ظهره ملاصقًا لصدري؛ فسقط على الفور، ولم يتحرك بعدها قَطُّ» ـ لقد اختصرت قصة لا يد قليلًا.

[أحال جيمس الاقتباس السابق إلى «English Garland»، والصواب هو «English Garner»، وهي مجموعة من ثماني مجلدات جمع فيها أربر القصص والأشعار الإنجليزية القديمة. (المترجمان)].

كاملة مُكرسة لهذا الموضوع[١٨]؛ لكن بالنسبة إلينا ستفي حالة مولر بالغرض.

يتبع عددٌ لا يُحصى من المسيحيين الآخرين في حياة الصلاة الخاصَّة بهم نوعًا أقلَّ ثباتًا في نمط الاستجداء. ويقول هؤلاء إن الإصرار على الاعتماد على الله القدير من أجل الدعم والتوجيه سوف يجلب معه أدلَّةً - ملموسة ولكنها أدقُّ بكثير - على حضوره وتأثيره النشط. لا شكَّ في أن الوصف التالي للحياة «المقودة» للكاتب الألماني الذي اقتبست منه سابقًا، سيبدو لعددٍ لا حصر له من المسيحيين في كل البلدان كما لو كان منقولًا من تجربتهم الشخصيَّة. يقول كارل هيلتي[١٩] إن المرء ليجد في هذا النوع من الحياة الموجهة:

«أن الكتب والكلمات (وأحيانًا الأشخاص) تخطر على بال المرء تمامًا في اللحظة التي يحتاجهم فيها؛ يجد أنه يُحَلِّق فوق أخطارٍ كبيرة كما لو كانت عيناه مغمضتين، بحيث يبقى غير عالِم بما كان سيخيفه أو يقوده إلى الضلال، حتى يزول الخطر - وهذا هو الحال بالتحديد مع إغراءات الغرور والشهوانية؛ يجد أن الدروب التي يجب على المرء ألَّا يسير فيها مسيَّجة بالأشواك، إذا جاز التعبير؛ بينما تُزال فجأةً من الدروب التي يجب عليه السَّير فيها عقباتٌ كبيرة؛ يجد أنه عندما يحين الوقت لشيءٍ ما، فإنه فجأةً يتلقَّى شجاعة كان يفتقر إليها سابقًا، أو يرى جذر المسألة الذي كان حتى ذلك الحين مخفيًا، أو يكتشف في نفسه أفكارًا ومواهبَ ومعارفَ وتبصراتٍ، والتي يستحيل عليه أن يعرف من أين جائت؛ وأخيرًا، يجد أن مساعدة الأشخاص لنا أو إعراضهم عنا، تقبُّلهم أو رفضهم لنا، تبدو كلها كما لو كانت تحدث رغمًا عن إرادتهم، حتى إنه غالبًا ما يقدِّم لنا هؤلاء غير المبالين بنا أو حتى العدائيون تجاهنا أعظمَ خدمة وتعزيز. (غالبًا ما يأخذ الله

---

(١٨) على سبيل المثال:

In Answer to Prayer, by the BISHOP OF RIPON and others, London, 1898; Touching Incidents and Remarkable Answers to Prayer, Harrisburg, Fa., 1898 ő; H. L. HASTINGS: The Guiding Hand, or Providential Direction, illustrated by Authentic Instances, Boston, 1898 (?).

(١٩) كارل هيلتي Carl Hilty (١٨٣٣ - ١٩٠٩): فيلسوف سويسري وأستاذ في القانون الدستوري. (المترجمان)

المتع الدنيويَّة من أولئك الذين يقودهم، في اللحظة المناسبة، عندما تهدد بإعاقة الجهد المبذول في سبيل تحصيل المصالح الأسمى).

إلى جانب كل هذا، تحدث أشياء أخرى مهمَّة وجديرة بالملاحظة، لكن ليس من السهل وصفها. وما من شكٌّ في أن المرء الآن يسير باستمرارٍ من خلال (الأبواب المفتوحة) وعلى أسهل الطرق الممهَّدة، وبأقل قدرٍ من الحذر والقلق يمكن تخيله.

علاوةً على ذلك، يجد المرء نفسه قادرًا على تسوية شؤونه في الموعد المحدَّد تمامًا، وليس قبله أو بعده، في حين أنه قد جرت العادة على أن يصيبها التلف إذا كان الوقت غير مناسب، حتى عندما يُعد لها عدَّتَها جيدًا. وبالإضافة إلى هذا، فإن المرء يفعل ذلك بهدوء عقليٍّ تام، كما لو كان الأمر غير مهمٍّ، مثل المهمَّات التي نقوم بها من أجل شخصٍ آخر، والتي عادةً ما نتصرف خلالها بهدوءٍ أكبر مقارنة بحالنا عندما نقوم بمهامَّ تخصُّنا. ومرةً أخرى، يدرك المرء أنه بإمكانه **انتظار** كل شيء بصبرٍ، وأن هذا هو أحد فنون الحياة العظيمة. ويدرك أيضًا أن كل شيء يأتي في حينه، واحدًا تلو الآخر، حتى يكون لدى المرء الوقت الكافي لتثبيت قدميه قبل أن يخطو خطوته التالية. ومن ثمَّ يحدث كلُّ شيء لنا في اللحظة المناسبة، مثل ما يتعيَّن علينا بالتحديد فعله، وما إلى ذلك ـ وبطريقة مدهشة، غالبًا ـ تمامًا كما لو كان هناك شخصٌ ثالث يحرس تلك الأشياء التي يمكن أن ننساها بسهولة.

أيضًا غالبًا ما يُرسَل إلينا الأشخاص في الوقت المناسب، ليقدموا لنا أو يطلبوا منا ما هو ضروري، وما كان سينقصنا شجاعة أو عزيمة القيام به من تلقاء أنفسنا.

من خلال كل هذه التجارب، يجد المرء نفسه لطيفًا ومتسامحًا مع الآخرين، حتى لو كانوا منفرين أو مهملين أو سيئي النيَّة؛ لأنهم أيضًا أدواتٌ للخير في يد الله، وغالبًا ما يكونون الأدوات الأكثر فاعليةً. من دون هذه الأفكار، سيكون من الصعب دومًا ـ حتى على أفضلنا ـ الحفاظ على رباطة جأشه. لكن مع الوعي بالتوجيه الإلٰهي، يرى المرء الكثير من الأشياء في الحياة بطريقةٍ مختلفةٍ تمامًا عمَّا كان يمكن له أن يراها من دون هذا الوعي.

كل هذه الأشياء **يعرفها** كلُّ إنسانٍ لديه خبرة بها؛ وعليها يمكن تقديم أوضح الأمثلة. إن أسمى موارد الحكمة الدنيوية غير قادرةٍ على تحقيق ما يأتينا من تلقاء نفسه تحت التوجيه الإلٰهي»[٢٠].

تتحوَّل مثل هذه التقريرات تدريجيًّا إلى نوعيَّة أخرى، حيث لا يُعتقد أن أحداثًا معيَّنة قد تمَّ إمالتها لصالحنا وفي اتجاهنا بواسطة العناية الإلٰهيَّة الراعية باعتبارها مكافأةً على توكُّلنا عليها؛ وإنما يُعتقد بأنه من خلال تنمية الإحساس المستمر بصلتنا بتلك القوة العليا التي جعلت الأشياء على ما هي عليه، فإننا نميل أكثر تجاه تلقي تلك الأشياء. لا يحتاج الوجه الظاهري للطبيعة إلى تبديل، لكن تعبيرات المعنى فيه هي التي تتبدَّل. لقد كانت ميتة ثم صارت حيَّة مرة أخرى. يشبه الأمر الفرق بين النظر إلى شخصٍ ما دون حبٍّ، وبين النظر إليه هو نفسه ولكن بحبٍّ. ففي الحالة الأخيرة، يغدو الاتصال فجأةً مفعمًا بحيويَّة جديدة. لذلك عندما تبقى عواطف المرء على تواصلٍ مع الإلٰه الخالق للعالم، يزول عنه الخوف والأنانية؛ وفي الاتزان الذي يعقب زوالهما، يجد المرء في الساعات، وهي تتوالى واحدة بعد أخرى، سلسلةً من الفرص الكريمة والنافعة بشكلٍ محض. يبدو الأمر كما لو أن جميع الأبواب قد فُتِحَت، وجميع الدروب قد مُهِّدَت. نقابل عالمًا جديدًا عندما نقابل العالم القديم بالروح التي تغرسها فينا هذه النوعيَّة من الصلاة.

ولقد كانت هذه الروح هي روح ماركوس أوريليوس والفيلسوف الرواقي إبكتيتوس[٢١] Epictetus (٥٥ - ١٣٥). وهي أيضًا روح حركة المداواة

---

(٢٠) C. HILTY: Glück, Dritter Theil, 1900, pp. 92 ff.

(٢١) يقول إبكتيتوس: «يا إلٰهي! إن أي شيء في الخليقة كافٍ لإظهار العناية الإلٰهيَّة، للعقل المتواضع والممتنِّ. مجرَّد إمكانية إنتاج الحليب من العشب والجبن من الحليب والصوف من الجلود؛ من شكَّل ذلك وخطَّط له؟ أليس علينا - سواء كنا نحفر أو نحرث أو نأكل - أن نتغنَّى بهذه الترتيلة لتمجيد الله؟ الله العظيم، الذي زوَّدنا بهذه الأدوات حتى نزرع الأرض؛ الله العظيم، الذي أعطانا أيديَ وأدواتٍ للهضم؛ الذي وهبنا النمو الذي لا نلحظه والتنفُّس في أثنا النوم. يجب أن نحتفي بهذه الأشياء إلى الأبد... ولكن لأن معظمكم أعمى وغير مدركٍ، فيجب أن يكون هناك من يملأ هذا الموقع، ويقود - نيابة عن جميع الناس - التغنِّي بهذه الترتيلة لتمجيد الله؛ لأنه ماذا يمكنني أن أفعل، كرجلٍ عجوز أعرج، سوى التغنِّي بالترتيلات الممجدة لله؟ لو كنت عندليبًا، لتصرفت مثله؛ ولو كنت بجعةً، لتصرفت مثلها. لكن بما أنني مخلوقٌ عاقل، فمن واجبي أن أحمد الله... وأنا أدعوك للانضمام إلى الأغنية نفسها». انظر:

Works, book i. chÛ xvi., CARTER-HIGGINSON translation, abridged.

بالعقل، والترنسندنتاليين، ومن يُسمون بالمسيحيين «الليبراليين». وكتعبيرٍ عنها، سوف أقتبس صفحةً من إحدى عظات القس البريطاني جيمس مارتينيو Martineau (١٨٠٥ ـ ١٩٠٠):

«يبدو الكون، المترائى لأعيننا اليوم، كما كان يبدو قبل ألف عام. أما ترنيمة ميلتون الصباحيَّة[٢٢]، فلا تخبر إلا عن الجمال الذي كست به شمسنا المألوفة هذه أقدم حقول العالم وحدائقه. فنرى ما رآه كل آبائنا. وإذا لم نتمكَّن من أن نجد الله في بيتك أو في بيتي، على قارعة الطريق أو على شاطئ البحر؛ في انبثاق البذور أو تفتُّح الزهور؛ في الواجبات الصباحيَّة أو التأملات الليليَّة؛ في الضحك الظاهر والحزن الباطن؛ في موكب الحياة، المتجدِّد دومًا، الذي يمر بهيبة، ثم يزول؛ فلا أعتقد أنه ينبغي علينا البحث عنه بعد الآن على عشب عدن، أو تحت ضوء القمر في جثسيماني[٢٣]. وبناءً عليه، فليس غياب المعجزات الكبيرة، وإنما عجز الروح أن تدرك ما هو مسموح لها بإدراكه، هو ما يجعلنا ندفع بكل المقدسات إلى الفضاءات البعيدة التي لا نستطيع الوصول إليها. فالمؤمن المخلص يشعر بأنه أينما تكون يد الله، **فثمَّة** معجزة. لكن انعدام الإخلاص الديني هو الذي يسوغ التصوُّر القائل بأنه فقط حيثما توجد المعجزة، يمكن أن توجد يد الله الحقيقيَّة. ينبغي أن تكون الأمور التي اعتاد الإله القيام بها مقدَّسةً في أعيننا أكثر من الأمور الاستثنائيَّة [المعجزات]؛ الطرق القديمة العزيزة، التي لا يمل الإله الأعلى منها، ينبغي أن تكون مقدَّسةً في أعيننا أكثر من الأشياء العجيبة التي لا يحبها بما يكفي ليكررها. وهذا الذي سيرى أصابع الربِّ القدير وهي تسند الشمس، وهو ينهض كل صباح، قد يستعيد الدهشة العذبة والتبجيليَّة التي حدَّق بها آدمُ في الفجر الأول في الجنَّة. إنه ليس تغييرًا خارجيًا في مظهر العالم من حولنا، وليس تبديلًا في الزمان والمكان؛ وإنما التأمُّل المحب للقلب النقي، هو إذن ما يمكنه إيقاظ الرب الأبدي من النوم بداخل أرواحنا مرةً أخرى؛ هو ما يمكن أن يجعله حقيقيًا مرةً أخرى، ويعيد

---

(٢٢) ترنيمة على لسان آدم وحواء في الكتاب الخامس من الفردوس المفقود لجون ميلتون، من البيت رقم ١٥٣ إلى البيت رقم ٢٠٨. (المترجمان)

(٢٣) جثسيماني Gethsemane هي كلمة آرامية تعني «عصر الزيتون»، وهو بستان في جبل الزيتون في القدس، صلَّى فيه المسيح في الليلة السابقة على الصلب وفقًا للعقيدة المسيحية. (المترجمان)

التوكيد مرةً أخرى على اسمه القديم: (الله الحي)»[٢٤].

عندما نرى كل شيء في الله، ونحيل إليه كل شيء؛ نقرأ في الأمور الاعتيادية تعبيرات فائقة عن المعنى، ويتلاشى التيبُّس الميت الذي تبثُّه العادات في كل ما هو مألوف، ويظهر الوجود بكليته متغيرًا. تعبِّر هذه الكلمات التالية، التي اقتبستها من خطاب أحد الأصدقاء، بشكل جيدٍ عن الحالة العقليَّة التي أوقظت هكذا من سُبَاتها:

«إذا شغلنا أنفسنا بتعداد كل الرحمات والعطايا التي نحظى بها، فسيذهلنا عددها (إنها كثيرةٌ للغاية بحيث يمكننا تخيُّل أنفسنا غير قادرين على أن نجد وقتًا حتى للشروع في مراجعة الأشياء التي قد نتصوَّر **أننا لا نملكها**). نعدِّدها فنعلم **أن لطف الله في الحقيقة يغمرنا**؛ إننا محاطون بجبالٍ من الخيرات، والتي من دونها سينهار كل شيء. ألا يجب أن نحبَّه؛ أن نشعر بأننا محمولون بين ذراعيه الأبديتين؟».

وفي بعض الأحيان، يكون هذا الإدراك بأن الوقائع هِبةٌ إلٰهيَّة شيئًا عارضًا وليس معتادًا، مثل التجارب الصوفية. يقدِّم لنا الأب جراتري هذا المثال من فترة شبابه السوداويَّة:

«في أحد الأيام مرت بي لحظة عزاء؛ لأنني التقيت بشيء بدا لي كاملًا بشكل مثاليّ. كان طبَّالًا فقيرًا، يقرع طبلته بشكل إيقاعيٍّ في شوارع باريس. مشيت وراءه في أثناء عودتي إلى المدرسة في مساء يوم عطلة. لم يعطني إيقاع طبلته - في تلك اللحظة على الأقل، بغضِّ النظر عن مدى نزقي حينها - أيَّ ذريعةٍ لاكتشاف الأخطاء. كان من المستحيل تصوُّر درجة أعلى من الإقدام أو الحماس، أو توقيت أو إيقاع أفضل، أو صفاء أو ثراء أكبر مما كان عليه قرع هذا الطبَّال لطبلته. لا يمكن للرغبة المثاليَّة أن تذهب إلى أبعد من ذلك في هذا الاتجاه. لقد سحرني وواساني؛ لقد ساعدني كمال هذا العمل البائس وأحسن إليَّ. حينها قلت إن الحسن ممكنٌ على الأقل، بما أن

---

(٢٤) جيمس مارتينيو: خاتمة خطبة «أعنِّي على عدم إيماني Help Thou Mine Unbelief»، في سلسلة «محاولات ساعية نحو الحياة المسيحية»، السلسلة الثانية. قارن مع هذه الصفحة الاقتباس من فويسي في ص٣٢٣ أعلاه، والاقتباسات من باسكال ومدام غويون ص٣٣٣.

المُثل العليا يمكن تجسيدها أحيانًا»[٢٥].

وفي رواية «أوبرمان Obermann»[٢٦] للكاتب الفرنسي إتيان دي سينانكور tienne de Senancour (١٧٧٠ ـ ١٨٤٦)، نجد مثل هذا الرفع العابر للحجاب. ففي أحد شوارع باريس، وفي يوم ربيعي من شهر مارس، صادف أوبرمان زهرة نرجس في أثناء تفتُّحها:

«كانت التعبير الأقوى عن الرغبة: كانت أول عطور العام. شعرتُ حينها بكل السعادة المقدَّرة للإنسان. هذا الانسجام الذي لا يوصف بين الأرواح، طيف العالم المثالي، نما بداخلي كاملًا. لم أشعر في حياتي قَطُّ بمثلِ هذه العظمة أو الفوريَّة. لا أدري ما هو شكل، ولا نظير، ولا سر العلاقة التي جعلتني أرى في هذه الزهرة جمالًا لا حدود له... لن أتمكَّن أبدًا من وضع هذه القوة في إطار تصوُّر واحد، ولن يعبِّر أي شيء عن هذه الضخامة؛ هذه الصورة لا يمكن لأي شيء أن يحتويها؛ هذا المثل الأعلى لعالم أفضل يشعر به المرء، ولكن الذي لم تجعله الطبيعة ـ على ما يبدو ـ واقعًا فعليًّا بعدُ»[٢٧].

لقد سمعنا في محاضراتٍ سابقة عن الوجه المُجدد للعالم، الذي قد يظهر للمتحوليين دينيًّا بعد تحولهم[٢٨]. وكقاعدةٍ عامَّة، يعتبر الأشخاص المتدينون عمومًا أن أيَّ وقائع طبيعيَّة تربطهم ـ بأي شكلٍ من الأشكال ـ مع مصيرهم هي وقائع دالَّة على المقاصد الإلٰهيَّة تجاههم. ومن خلال الصلاة، فإن المقصد الإلٰهي، الذي غالبًا ما يكون غير واضح على الإطلاق، يأتي إليهم؛ وإذا كان «ابتلاء»، فإن الله يهبهم القوة لتحمُّل صعوبات التجربة. وهكذا نجد في جميع مراحل حياة الصلاة القناعةَ بأنه في أثناء عملية

---

(٢٥) Souvenirs de ma Jeunesse, 1897, p. 122.

(٢٦) أوبرمان هي رواية فرنسية رسائلية في صورة يومياتٍ مسجَّلة، صدرت عام ١٨٠٤، صوَّر فيها سينانكور الحياة الجوَّانيَّة للشخصيَّة الرئيسة باعتبارها العنصر الأهمَّ في البناء الروائي، وليس الأحداث الفعليَّة. تمتدُّ أحداث الرواية عبر عشر سنوات، حيث يصف فيها البطل أوبرمان الأحداث التاريخيَّة ووقعها عليه، وتطوُّر الأفكار الفلسفيَّة، وتطوُّره العاطفي، ومشاعره. (المترجمان)

(٢٧) Op. cit., Letter XXX.

(٢٨) أعلاه، ص٢٩٥ وما يليها. قارن انسحاب التعبير من العالم، في حالة السوداويين، ص١٩٨.

التواصل، فإن الطاقة تتدفّق من أعلى لتلبي الطلب القادم من أسفل، فتصبح فعّالةً في العالم الظاهر. وطالما تم الاعتراف بأن هذه الفاعليّة حقيقيّة، فلن يهمّ ما إذا كانت آثارها الفوريّة ذاتيّة أو موضوعيّة. فالفكرة الدينيّة الأساسيّة هنا هي أنه في الصلاة، تنشط الطاقة الروحيّة، التي لولا الصلاة لظلّت في سُباتٍ عميق، وأن عملًا روحيًا من نوعٍ ما يُنجز بالفعل.

كفانا حديثًا الآن عن الصلاة، التي أخذناها بالمعنى الواسع للكلمة: أي: نوع من التواصل مع الإلٰهي. ولكن باعتبارها جوهر الدين، سيتعيَّن علينا العودة إليها - ثانية - في المحاضرة القادمة.

الجانب الأخير من الحياة الدينيَّة الذي لا يزال عليَّ التطرُّق إليه هو حقيقة أن تجلياتها كثيرًا ما تربط نفسها بالجزء اللا - واعي من وجودنا. قد تتذكَّرون ما قلته في محاضرتي الافتتاحيَّة(٢٩) حول انتشار المزاج المَرَضِيّ في السِّير الدينيَّة. في الحقيقة، بالكاد ستجدون قائدًا دينيًا - أيًا كان نوعه - لا يوجد في سجل حياته؛ أي: تلقائيات. لا أتحدَّث هنا فقط عن أنبياء أو كهنة البدائيين، الذين ينظر أتباعهم إلى أقوالهم وأفعالهم التلقائيَّة باعتبارها إلهامًا في حدٍّ ذاتها؛ وإنما أتحدث أيضًا عن قادة الفكر وأصحاب التجارب الفكريَّة. فقد كان للقديس بولس رؤًى ونَشَواتٌ، كما تمتَّع ببهِبة الكلام بلغاتٍ لا يعرفها(٣٠)، مهما كانت ضآلة الأهمية التي كان يوليها للأخيرة. إن مجموعة القديسين المسيحيين والهراطقة بأكملها، بما في ذلك أعظمهم، أمثال برنارد، ولويولا، ولوثر، وفوكس، وويزلي؛ كانت لهم رؤى، وأصوات، وحالات استغراقيَّة، وانطباعات موجهة، و«انفتاحات». ولقد كانت لديهم هذه الأشياء لأنهم امتلكوا حساسية سامية، ويكون المتحلّون بهذه الحساسية عرضةً لهذه الأشياء. لكن لهذه العُرضة تبعات لاهوتيَّة. فالمعتقدات تقوى أينما عزَّزتها هذه التلقائيات. فالغارات الآتية من وراء هامش الوعي لها قدرة خاصَّة على زيادة شدَّة الاقتناع. إن الشعور الأوَّليّ بالحضور أقوى بشكل مطلقٍ من التصور العقلي؛ ولكن رغم قوته، فإنه نادرًا ما يكون بقوة القناعة المؤيدة بهلوسة. إن القديسين الذين يرون أو يسمعون

---

(٢٩) أعلاه، ص٧٣، ٧٤.

(٣٠) انظر كورنثوس الأولى ١٤ : ١٨، «أَشْكُرُ اللهَ لأَنِّي أَتَكَلَّمُ بِلُغَاتٍ مَجْهُولَةٍ أَكْثَرَ مِنْكُمْ جَمِيعًا». (المترجمان)

مخلِّصهم بالفعل يبلغون ذروة اليقين. والتلقائيات برَّانيَّة الحركة، إذا حدثت رغم ندرتها، فإنها تكون أكثر إقناعًا من الأحاسيس. فمن يمرون بها يشعرون فعليًّا بأن قوى متجاوزة لإرادتهم تتحكَّم فيهم. إن الدليل الذي يدعم قناعتهم هنا ذو طبيعةٍ ديناميكيَّة؛ حيث يحرك الله أو الروح أعضاء الجسد ذاته[(٣١)].

والمجال الأكبر الذي يظهر فيه الشعور بأن المرء أداةٌ في يد قوة عليا هو بالطبع مجال «الإلهام». ومن السهل التمييز بين الزعماء الدينيين الذين كانوا يُلهمون باستمرارٍ وبين الذين لم يحدث لهم ذلك. ففي تعاليم بوذا، ويسوع، والقديس بولس (بصرف النظر عن موهبته في التكلُّم بلغاتٍ مختلفة)، والقديس أوغسطين، وجان هَسْ، ولوثر، وويزلي؛ يبدو أن التعبيرات اللغويَّة التلقائيَّة أو شبه التلقائيَّة كانت عَرَضِيَّةً فقط. ولكن على العكس من ذلك، يبدو لدى الأنبياء العبرانيين، والنبي محمَّد، وبعض الفلاسفة السكندريين الهلنستيين، والعديد من القديسين الكاثوليك الصغار، وفوكس، وجوزيف سميث[(٣٢)]؛ أنها كانت تحدث بشكلٍ متكرِّر، وأحيانًا

---

(٣١) أخبرني صديق لي، وهو طبيب نفسي من الطراز الأول، يتعرض لتلقائيات كتابية، أن تحرُّكَ ذراعه بشكل مستقلٍّ عن إرادته، عندما يكتب تلقائيًّا، كان واضحًا لدرجة ألزمته بالتخلِّي عن نظريته النفس ـ جسديَّة التي كان يتبنَّاها سابقًا، والتي تقول بأننا لا نشعر بالاستثارة العصبيَّة النازلة من المراكز الحركيَّة الإراديَّة في أدمغتنا. وأصبح يعتقد أنه يلزم أن يكون لدينا عادة مثل هذا الشعور، وإلا لن يكون **الشعور بغيابه** مذهِلًا كما هو الحال في هذه التجارب. تُعَدُّ التلقائيات الكتابيَّة من النوع المكتمل أمرًا نادرًا تمامًا في التاريخ الديني، حسب معرفتي. والتصريحات مثل التي قالت بها أنطوانيت بورينون: «لا أفعل شيئًا سوى أن أعير يدي وروحي لقوة أخرى ليست لي»، يظهر من سياقها أنها تشير إلى الإلهام وليس إلى الكتابة التلقائيَّة المباشرة. لكن هذه الأخيرة تحدث أحيانًا في بعض الطوائف الغريبة. والمثال الأوضح على ذلك هو ـ على الأرجح ـ الكتاب الضخم المسمَّى بـ«أوسبي Oahspe، إنجيل جديد بكلمات يهوه وسفرائه من الملائكة»، الذي نُشِر في بوسطن ولندن عام ١٨٩١، والذي كتبه ورسمه طبيب أسنان أمريكي يُدعى جون بالو نيوبرو NEWBROUGH من نيويورك، أعرف أنه أصبح الآن ـ أو مؤخرًا ـ يرأس مجتمعًا روحيًّا يُدعى شالام Shalam في نيو مكسيكو. أما أحدث كتاب أعرفه من الكتب المكتوبة تلقائيًّا، فهو «Zertoulem's Wisdom of the Ages» (تأليف جورج ألبيون فولر GEORGE A. FULLER، بوسطن، ١٩٠١).

(٣٢) جوزيف سميث Joseph Smith (١٨٠٥ ـ ١٨٤٤): مؤسس كنيسة المورمون، ويعتبره أعضاء الكنيسة أحد الأنبياء الذين تنزَّل عليهم الوحي، حيث أخبره ملاك يُدعى موروني بأنه توجد ألواح ذهبيَّة مكتوب عليها نص «كتاب المورمون» بأحرفٍ غير معروفة يشار إليها باسم «حروف مصريَّة معدلة»، وأن موروني هو نفسه آخر أنبياء أمريكا الشمالية الذين كتبوا هذه الألواح، وقد دفنها قبل موته في تل كومورا في مانشستر حاليًا في نيويورك. ثم عاد في صورة ملاكٍ لكي يأمر جوزيف سميث بترجمة هذه الألواح إلى الإنجليزية لاستخدامها في ترميم كنيسة المسيح الحقيقيَّة في الأيام الأخيرة، وبالفعل انتهى جوزيف =

بشكل اعتياديٍّ. ولدينا في هذا السياق تصريحاتٌ جليَّة بأن المرء يكون تحت توجيه قوةٍ خارجيَّة عُليا، وأنه يكون الناطق بلسانها. ففيما يتعلَّق بالأنبياء العبرانيين، على سبيل المثال، يقول مؤلِّفُ كتَبَ دراسةً دقيقة عنهم، إنه من الغريب رؤية:

«كيف تُستنسخ الخصائص نفسها في أسفار الأنبياء، الواحد تلو الآخر. إن الوضع ليختلف بشدَّة عمَّا سيكون عليه الأمر إذا ما كان للنبيِّ أن يصل إلى تبصُّره في الأشياء الروحيَّة من خلال الجهود الأوَّليَّة لعبقريته الخاصَّة. ثَمَّة شيء حادٌّ ومفاجئ هنا. يمكن للنبيِّ وضع إصبعه - إذا جاز التعبير - على اللحظة التي أتاه الوحي فيها. وهو يأتي دائمًا في صورة قوة قاهرة من الخارج، يكافح ضدها، ولكن بلا جدوى. استمع - على سبيل المثال - إلى افتتاحيَّة سفر إرميا. واقرأ بالطريقة نفسها الإصحاح الأول والثاني من نبوءة حزقيال[(٣٣)].

لكن النبي لا يمرُّ في بداية نبوته فحسب بتحوُّل يبدو جليًّا أنه لم يتسبَّب فيه بنفسه. بل تنتشر في جميع الكتابات النبويَّة التعبيرات التي تتحدَّث عن دافع قويٍّ وقاهر يتملك النبي، ويتولَّى تحديد موقفه من أحداث عصره، ويقيد أقواله، ويجعل من كلماته وعاءً لمعانٍ أعلى وأسمى من المعاني التي عادة ما تحملها. وكمثالٍ، أنقل التالي من سفر أشعياء: «فَإِنَّهُ هكَذَا قَالَ لِي الرَّبُّ بِشِدَّةِ الْيَدِ»، وهي عبارة حاسمة تعكس الطبيعة القاهرة لذلك الدافع؛ «وَأَنْذَرَنِي أَنْ لَا أَسْلُكَ فِي طَرِيقِ هذَا الشَّعْبِ»[(٣٤)]... أو مقطع مثل هذا من

= سميث من ترجمتها، وأسَّس كنيسته، ثم أعاد الألواح إلى الملاك مرةً أخرى. اغتيل جوزيف سميث في ٢٧ يونيو ١٨٤٤ على يد مسلحين ملثمين داخل زنزانة المحكمة التي مثل أمامها بتهمة الخيانة العظمى بسبب إعلانه الأحكام العرفيَّة في ناوفو، البلدة التي أسَّس كنيسته فيها. ويُعَدُّ لاهوت كنيسة المورمون امتدادًا للاهوت المسيحي، بالإضافة إلى عدَّة عقائد أخرى تولي قارة أمريكا الشمالية اهتمامًا كبيرًا بها، مثل ظهور المسيح بعد صلبه في أمريكا. (المترجمان)

(٣٣) إليكم بعض الاقتباسات من سفر حزقيال لتوضيح المقصود: «أَتَتْ كَلِمَةُ اللهِ إِلَى حِزْقِيالَ بْنِ بُوزِي فِي أَرْضِ البابِلِيِّينَ قُربَ نَهرِ خابُورَ، وَحَلَّتْ قُوَّةُ اللهِ عَلَيهِ هُناكَ... هَذا مَنظَرُ مَجدِ اللهِ! وَحِينَ رَأيتُهُ، سَقَطتُ عَلَى وَجهِي عَلَى الأَرضِ، ثُمَّ سَمِعْتُ صَوتًا يَتَكَلَّمُ إلَيَّ... قالَ لِي: «يا إنسانُ، قِفْ عَلَى قَدَميكَ، فَأتَكَلَّمَ مَعكَ.» وَحِينَ تَكَلَّمَ مَعِي، دَخَلَتْ رُوحٌ فِيَّ، فَأوقَفَنِي عَلَى قَدَمَيَّ لأَستَمِعَ لِلَّذِي يُكَلِّمُنِي... يا إنْسانُ، حِينَ أتَكَلَّمُ مَعَكَ، سَأفتَحُ فَمَكَ لِتَستَطِيعَ أنْ تُكَلِّمَهُمْ فَتَقُولُ:

(٣٤) أشعياء ٨: ١١. (المترجمان)

سفر حزقيال: «وَكَانَتْ يَدُ الرَّبِّ عَلَيَّ هُنَاكَ»[٣٥]، «وَلَكِنْ كَانَتْ يَدُ الرَّبِّ عَلَيَّ شَدِيدَةً»[٣٦]. إن السمة البارزة للنبيِّ هي أنه يتحدَّث بسلطة يهوه [إله اليهودية] نفسه. ومن هنا، فإن جميع الأنبياء بلا استثناءٍ يستهلون خطاباتهم بكل ثقةٍ بجملٍ مثل: «هذه كلمة الربِّ»، أو «هكذا قال الربُّ». بل إن لديهم حتى الجرأة على التحدُّث باسم الله بصيغة المتكلِّم، كما لو أن يهوه نفسه هو الذي يتكلَّم. كما في سفر أشعياء: «اسْمَعْ لِي يَا يَعْقُوبُ، وَيَا إِسْرَائِيلُ الَّذِي دَعَوْتُهُ. أَنَا هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ»[٣٧]، وما إلى ذلك. تختفي شخصيَّة النبي في الخلفية فلا تَبين؛ ويشعر حينها بأنه الناطق بلسان الربِّ القدير»[٣٨].

«علينا أن نتذكَّر أن النبوَّة [في بني إسرائيل] كانت مهنةً، وأن الأنبياء شكلوا طبقةً مهنيَّة. كانت هناك مدارسُ للأنبياء، حيث كانت هِبة النبوَّة تُنمى بانتظام. فكانت تتجمَّع مجموعة من الشباب حول شخصيَّة قياديَّة ـ مثل صموئيل أو إليشع ـ ولا تكتفي فقط بتسجيل أقواله وأفعاله ونشرها، وإنما تسعى إلى الحصول لنفسها على شيءٍ من إلهامه. ويبدو أن الموسيقى أدَّت دورها في ممارستهم... ومن الواضح تمامًا أنه لم ينجح أيٌّ من أبناء الأنبياء قَطُّ في الحصول على أكثر من حصَّة صغيرة للغاية من الهِبة التي سعوا إليها. وكان من الممكن جدًّا «تزييف» النبوَّة. وفي بعض الأحيان تم ذلك عن عمدٍ... لكن هذا لا يعني أبدًا أنه في جميع الحالات التي أُعطيت فيها رسالة خاطئة، كان مانحها مدركًا تمامًا لما كان يفعله»[٣٩].

وكمثالٍ آخر من اليهودية، أنقل لكم وصف الفيلسوف اليهودي فيلون السكندري Philo لإلهامه:

«أحيانًا، عندما أبدأ عملي وعقلي فارغ، يصبح فجأةً ممتلئًا؛ إذ تنهمر الأفكار على عقلي بطريقةٍ خفيَّة، وتُزرع بداخلي من أعلى؛ وهكذا أصبح ـ

(٣٥) حزقيال ٣: ٢٢. (المترجمان)

(٣٦) حزقيال ٣: ١٤. (المترجمان)

(٣٧) أشعياء ٤٨: ١٢. (المترجمان)

(٣٨) W. SANDAY: The Oracles of God, London, 1892, pp. 49 - 56, abridged.

(٣٩) Op. cit., p. 91.

يستشهد هذا المؤلف أيضًا بتكليف الإله لموسى وأشعياء، كما ورد في سفر الخروج، الإصحاح الثالث والرابع، وسفر أشعياء، الإصحاح السادس.

من خلال تأثير الإلهام الإلٰهي - مستثارًا جدًّا، لدرجة أنني أنسى المكان الذي أنا فيه، والحاضرين معي، ونفسي، وما كنت أقوله وأكتبه؛ لأني حينئذٍ أكون واعيًا بثراء التفسير، وبمتعة النور، وبالتبصرات الأكثر عمقًا، وبالطاقة الأكثر تجليًا في كل ما كان يتعيَّن القيام به؛ إن تأثير ذلك في ذهني يشبه تأثير أوضح دليل مرئيٍّ في عيني»(٤٠).

وإذا انتقلنا إلى الإسلام، نجد أن كلَّ كشوفات الوحي التي تلقَّاها النبيُّ محمَّد قد جاءت من نطاق اللا - وعي. وبالنسبة إلى سؤال كيفية حصوله عليها:

«يقال إن محمَّدًا أجاب عائشة على سؤالها عن كيفية نزول الوحي بالآتي: «أحيانًا يأتيني مثلَ صَلْصَلةِ الجَرس وهو أشدُّه عليَّ، فيفصم عني وقد وعَيْتُ ما قال، وأحيانًا يتمثل لي الملك رجلًا فيكلِّمني فأعي عنه ما يقول». لكن المتأخرين... يميزون بين عددٍ أكبر من صور الوحي. هكذا تُعدَّد في كتاب (الإتقان)، (ص١٠٣): ١ - الوحي في مثل صليل الجرس. ٢ - بواسطة ما ينفثه الروح القُدس في نفس محمَّد. ٣ - بواسطة جبريل وهو على هيئة رجلٍ. ٤ - أن يكلمه الله إمَّا في اليقظة، كما في ليلة الإسراء، وإمَّا في المنام... وفي كتاب (المواهب اللدنية) نجدها كالآتي: ١ - الحلم. ٢ - وحي جبريل في نفس النبيِّ. ٣ - جبريل في صورة دحية بن خليفة الكلبي. ٤ - صليل الجرس، إلخ. ٥ - جبريل في صورته الحقيقية التي ظهر فيها مرتين فقط. ٦ - الوحي في السماء. ٧ - الله نفسه، لكن من وراء حجابٍ. ٨ - الله مباشرة كاشفًا عن ذاته، من دون حجابٍ. وقد أضاف آخرون صورتين أُخريين هما: ١ - جبريل في هيئة إنسانٍ آخرَ. ٢ - الله ذاته

---

(٤٠) مستشهَد به في كتاب القسيس أوغست كليسولد AUGUSTUS CLISSOLD (١٧٩٧ - ١٨٨٢): «الروح النبويَّة في العبقرية والجنون The Prophetic Spirit in Genius and Madness»، ١٨٧٠، ص٦٧ - السيد كليسولد من أتباع اللاهوتي سويندينبورج Emanuel Swedenborg (١٦٦٨ - ١٧٧٢) [الذي أتاه وحي إلهي عبر أحلامه، يأمره بكتابة نصّ كتاب «العقيدة السماويَّة The Heavenly Doctrine»، بهدف إصلاح المسيحية، فقد رفض عقيدة التثليث لصالح وجود أقنوم إلهيٍّ واحد هو المسيح ذاته. وقد قال في كتابه إن الربَّ أعطاه القدرة على الولوج بحرية إلى عالم الغيب، ورؤية الجنَّة والنار، والتحدُّث مع الملائكة والشياطين، وغيرها من الأسرار الروحيَّة. (المترجمان)]. إن حالة سويندينبورج هي بالطبع حالةٌ بارزةٌ **للتلقي البصري والسماعي**، التي تعمل باعتبارها أساسًا لكشوفات الوحيِّ الدينيِّ.

مظهرًا نفسه لمحمَّد في الحلم(٤١).

لم يكن الوحي حركيًّا بوضوح في جميع هذه الحالات. فعلى سبيل المثال، في حالة جوزيف سميث (الذي كان له كشوفاتٌ نبويَّة لا حصر لها بالإضافة إلى الترجمة الموحى إليه بها للألواح الذهبيَّة التي نتج عنها كتاب المورمون)، وعلى الرغم من أنه من المحتمل أنها قد احتوت على عنصر حركيٍّ، فإنه يبدو أن الإلهام كان غالبًا حسيًّا. بدأ سميث في ترجمته بمساعدة «أحجار الرؤية peep-stones»، التي وجدها ـ أو ظُنَّ أو قيل إنه وجدها ـ مع الألواح الذهبيَّة؛ يبدو أنها كانت حالة تنبؤ عبر «التحديق في البلورة crystal gazing». أما في حالة بعض الكشوفات الأخرى، فقد استخدم أحجار الرؤية، ولكن يبدو أنه بشكل عامٍّ طلب من الربِّ تعليمات أكثر مباشرة(٤٢).

تُوصَف أنواع أخرى من كشوفات الوحي باعتبارها «انفتاحات»؛ كشوفات فوكس ـ على سبيل المثال ـ كانت من النوع المعروف في الأوساط الروحانيَّة اليوم بالـ«انطباعات». وبما أنه يلزم ـ بشكل ضروريٍّ ـ على كل أصحاب المبادرة المؤثرين الساعين إلى تغيير الأوضاع أن يعيشوا ـ إلى حدٍّ ما ـ على هذا المستوى النفس ـ مرضي المتمثِّل في الإدراك المفاجئ لحقيقة

---

(٤١) NÖLDEKE, Geschichte des Qorâns, 1860, p. 16.

[انظر: تيودور نولدكه، «تاريخ القرآن»، نقله إلى العربية: جورج تامر بمعاونة آخرين، تعديل: فريدريش شفالي، منشورات الجمل، بغداد، ٢٠٠٨، ص٢١، ٢٢. (المترجمان)].

وقارن مع السردية الأكثر اكتمالًا في كتاب «حياة محمد Life of Mahomet» للسير وليم موير WILLIAM MUIR (١٨١٩ ـ ١٩٠٥)، الطبعة الثالثة، ١٨٩٤، الفصل الثالث.

(٤٢) كان الوحي المباشر الممنوح لرئيس الكنيسة ولرسله يحكم دائمًا الثيوقراطية المورمونية. ومن خطاب كيّس كتبه لي أحد المورمونيين المرموقين عام ١٨٩٩، أقتبس التالي:

«قد يكون من المثير للاهتمام بالنسبة إليك معرفة أن الرئيس الحالي [السيد لورينزو سنو Snow (الرئيس الخامس)] لكنيسة المورمون يدَّعي أنه في الآونة الأخيرة، قد تلقى عددًا من الكشوفات الآتية من السماء. ولتوضيح ماهيَّة هذه الكشوفات بشكل كامل، من الضروري أن تعرف أننا ـ كشعب ـ نؤمن بأن كنيسة يسوع المسيح قد أُسِّست مرةً أخرى من خلال رسلٍ مبعوثين من السماء. وعلى رأس هذه الكنيسة نبي، وعرَّاف، وكاشف، ينقل للإنسان إرادة الله المقدَّسة. فالوحي هو الوسيلة التي تُعلَن من خلالها إرادة الله بشكل مباشر وتامٍّ للإنسان. ويتمُّ تلقيه في أحلام النوم أو في رؤى العقل اليقظ، عبر أصوات من دون ظهور بصري، أو عبر التجليات الفعلية للحضور المقدَّس أمام العين. نحن نؤمن أن الله قد جاء بشخصه وتحدَّث إلى نبينا والكاشف لنا».

جديدة أو الاقتناع بها، أو في وجود دافع وسواسيٍّ للقيام بأفعال، والذي يكون شديدًا لدرجةٍ تحتم تنفيذها، ولن أُضيف شيئًا آخر أكثر من هذا عن هذه الظاهرة الشائعة للغاية.

عندما نأخذ التصوُّف الديني في الاعتبار، بالإضافة إلى ظواهر الإلهام السابقة هذه، وعندما نتذكَّر التوحُّدات المفاجئة والمذهلة للنفوس المتنافرة التي رأيناها في محاضرات التحوُّل الديني، وعندما نستحضر الهوس المفرط باللطف، والطهارة، والقسوة على الذات الذي رأيناه في محاضرة القداسة؛ فلا أظن أنه سيكون بمقدورنا حينها تجنُّب الاستنتاج بأنه في الدين لدينا قسم من الطبيعة البشريَّة تربطه علاقاتٌ وثيقة بشكل غير اعتياديٍّ بمنطقة ما وراء هامش الوعي أو المنطقة اللا ـ شعوريَّة. إذا كانت كلمة «لا ـ شعوريَّة» منفِّرةً لأيٍّ منكم؛ إذ توحي أكثر من اللازم بالبحوث النفسيَّة أو غيرها من الاضطرابات، فيمكنكم تسميتها بأي اسم آخر يعجبكم، لتمييزها عن مستوى الوعي الواضح بالكامل. إذا أردتم، يمكِّنكم تسمية هذا الأخير بـ«المنطقة أ» من الشخصيَّة، وتسمية المنطقة الأخرى بـ«المنطقة ب». ومن الواضح إذن، أن «المنطقة ب» تحتلُّ الجزء الأكبر من كل واحدٍ منَّا؛ فهي موطِن كل ما هو كامِن، ومستودع كل ما يمر دون تسجيلٍ أو ملاحظة. إنها تحتوي ـ على سبيل المثال ـ على أشياء مثل كل ذكرياتنا اللحظيَّة غير النشطة، وتأوي ينابيع كل عواطفنا المحفزة بغموض، ودوافعنا، وإعجاباتنا، ومكروهاتنا، وتحيزاتنا. ومنها تأتي كل حدوسنا، وفرضياتنا، وتخيلاتنا، وخرافاتنا، وقناعاتنا، ومعتقداتنا؛ وبشكل عام، جميع عملياتنا غير العقلانيَّة. إنها مصدر أحلامنا، وإليها يبدو أنها قد تعود. فيها تنشأ كل التجارب الصوفيَّة التي قد نمر بها، وكل التلقائيات التي قد تحدث لنا، سواء أكانت حسيَّة أم حركيَّة. وهي مصدر حياتنا في الحالات التنويميَّة الإيحائيَّة و«التخديريَّة»، إذا ما خضعنا لمثل هذه الحالات. وهي مصدر أوهامنا، وأفكارنا الثابتة، ومشاكلنا الهستيرية، إذا ما كنَّا أشخاصًا هستيريين. وهي مصدر إدراكاتنا فوق ـ الطبيعيَّة، إذا ما كان هناك شيءٌ من هذا القبيل، وإذا ما كنَّا أشخاصًا تخاطريين. إنها أيضًا الينبوع الذي يغذِّي ديننا. وفي حالة الأشخاص الذين يعيشون في أعماق الحياة الدينيَّة، كالذين سمعنا عنهم الكثير في هذه المحاضرات ـ وهذا هو استنتاجي ـ يكون الباب الموصل إلى تلك المنطقة

مفتوحًا على مصراعيه بشكل استثنائيٍّ. وعلى أية حال، فقد كان للتجارب التي تدخل عبر هذا الباب تأثيرٌ حاسِمٌ في تشكيل التاريخ الديني.

وبهذا الاستنتاج، أعود وأغلق الدائرة التي فتحتها في محاضرتي الأولى، منهيًا بذلك المراجعة التي أعلنت حينها أني سأقوم بها للظواهر الدينيَّة الجوَّانيَّة كما نجدها عند الأفراد الناضجين القادرين على التعبير عن تجاربهم بشكلٍ واضحٍ وفصيحٍ. والحقيقة أنه يمكنني بسهولةٍ - إذا سمح الوقت - مضاعفةَ وثائقي وتمييزاتي؛ لكنني أعتقد أن المعالجة الواسعة أفضلُ في حدِّ ذاتها، وأن أهمَّ خصائص الموضوع قد أصبحت ماثلةً أمامنا بالفعل. في المحاضرة التالية، وهي أيضًا المحاضرة الأخيرة، يلزم علينا محاولة استخلاص الاستنتاجات المهمَّة التي من شأن مادة المحاضرات السابقة أن تقودنا إليها.

المحاضرة العشرون

الاستنتاجات

لقد أصبحت مادة دراستنا للطبيعة البشريَّة منبسطةً أمامنا الآن؛ وفي محاضرتنا الأخيرة هذه، وبما أننا متحرِّرون من واجب الوصف، يمكننا استخلاص استنتاجاتنا النظريَّة والعمليَّة. في محاضرتي الأولى، ودفاعًا عن المنهج التجريبي [البراجماتي]، تنبَّأتُ بأن كلَّ ما يمكننا الوصول إليه من استنتاجاتٍ سيكون عبر طريق الأحكام الروحيَّة فقط، من خلال تقدير أهمية ثمار الحياة الدينيَّة «في المجمل». وأنه لا يمكن لاستنتاجاتنا أن تكون على نفس درجة قطعيَّة الاستنتاجات العقائديَّة؛ ولكنني سأصوغها - عندما يحين الوقت - بأكبر قدرٍ ممكنٍ من الصرامة.

لنلخِّص إذن - وبأعم طريقة ممكنة - سماتِ الحياة الدينيَّة - كما وجدناها - فإنها تشتمل على المعتقدات التالية:

١. أن العالَم المرئي هو جزءٌ من كونٍ أكثر روحيةً ومنه يستمدُّ أهميته الرئيسة ودلالاته.

٢. أن الاتحاد أو التناغم مع هذا الكون الأعلى هو غايتنا الحقيقيَّة.

٣. أن الصلاة أو التواصل الجوَّاني مع الروح - سواء أكانت «الله» أم «القانون» - هي عملية يُنجز فيها عمل فعليٌّ، وفيها تتدفَّق الطاقة الروحيَّة لتنتج تأثيرات نفسيَّة أو ماديَّة، في العالَم الظاهر.

ويشتمل الدين أيضًا على السمات النفسيَّة التالية:

٤. حماسة جديد تضيف نفسها، باعتبارها هِبةً للحياة، وتأخذ شكلَ افتتان شعريٍّ أو انجذاب للجديَّة والبطولة.

٥. سكينة وطمأنينة ومزاج هادئ، وغلبة مشاعر الحبِّ والمودَّة تجاه الآخرين.

وخلال توضيح هذه السمات بالوثائق، غُمرنا حرفيًّا بسيلٍ من العواطف؛ وعندما كنت أعيد قراءة مخطوطة هذه المحاضرات كدتُ أشعر بالفزع من فرط العاطفيَّة الموجودة فيها. لكن بعد كل ذلك، يمكننا الآن أن نكون أكثر جفافًا وأقلَّ تعاطفًا خلال الجزء الباقي من العمل الذي ينتظرنا.

إن العاطفيَّة الموجودة في العديد من وثائقي هي نتيجةٌ لحقيقة أنني قد انتقيتها من بين الحالات المغالية والمفرطة لموضوعنا. وإذا كان من بينكم من يعادي ما اعتاد أسلافنا أن يسمونه بالحماسة، لكنه لا يزال ـ بالرغم من ذلك ـ يستمع إليَّ حتى الآن؛ فمن المرجَّح أن يكون قد شعر بأن اختياري كان في بعض الأحيان شاذًّا تقريبًا، وأنه قد تمنَّى لو أنني كنتُ قد قصرت نفسي على الأمثلة الأكثر معقوليَّة ورصانة. وأجيبه بأنني اخترت هذه الأمثلة المتطرِّفة لأن من شأنها أن تمدَّنا بالمعلومات الأهم والأعمق؛ فمن أجل معرفة أسرار أي علم، يلزم اللجوء إلى خبراء متخصِّصين فيه، على الرغم من أنهم قد يكونوا غريبي الأطوار، وليس إلى التلاميذ العاديين. ثم جمع ما أخبرونا به مع بقيَّة معارفنا، ثم تشكيل حكمنا النهائي على نحوٍ مستقل. وينطبق الأمر نفسه على الدين. فيمكن لنا الآن ـ نحن الذين تابعنا هذه التعبيرات الجذرية للدين ـ أن نكون متأكدين من أننا قد عرفنا أسراره على نحو أصيلٍ بنفس قدر الأصالة التي يمكن لأيِّ شخصٍ إحرازها عبر تعلُّم هذه الأسرار من غيره؛ وعقب ذلك، يلزم على كلٍّ منَّا أن يجيب لنفسه على السؤال العملي التالي: ما هي مخاطر هذا العنصر الحياتي؟ وبأي درجةٍ قد يحتاج إلى أن تقيِّده العناصر الأخرى حتى تصير الحياة متوازنةً؟

لكن هذا السؤال يثير سؤالًا آخر، سأجيب عليه على الفور وأزيحه من طريقنا، بما أنه قد أزعجنا بالفعل أكثر من مرة سابقًا[(١)]، وهو: هل يلزم افتراض أن درجة مزج الدين مع عناصر الحياة الأخرى يجب أن تكون واحدةً ومتطابقةً بين البشر جميعًا؟ هل يلزم ـ حقًّا ـ افتراض أن حياة جميع البشر يجب أن تُظهر عناصرَ دينيَّةً متطابقة؟ بعبارة أخرى، هل وجود العديد من الأنواع، والطوائف، والمذاهب، والعقائد الدينية؛ هو مدعاة للأسف؟

أجيب على هذه الأسئلة بـ«لا» قاطعة. ويرجع ذلك إلى أنني لا أرى

(١) على سبيل المثال، انظر صفحات ١٨٤، ٢١٠، ٢٤٩ أعلاه.

كيف يمكن لمخلوقاتٍ، مثل البشر، موجودة في مثل هذه الأوضاع المختلفة، وبقدراتٍ مختلفة، أن تكون مكلَّفةً بالمهام نفسها وبالواجبات نفسها. فلا يوجد اثنان من بيننا يواجهان الصعوبات نفسها بشكل متطابقٍ تمامًا، ولا يلزم توقُّع أن نتوصَّل إلى حلولٍ متطابقة لها؛ فكلٌّ منَّا ـ من زاوية نظره الخاصَّة ـ يأخذ في اعتباره نطاقًا معينًا من الوقائع والمتاعب، والتي يتعامل معها كلٌّ منَّا بطريقته المميزة؛ فمنَّا من يتعيَّن عليه أن يَلِينَ، ومنَّا من يتعيَّن عليه أن يخْشَوْشِنَ؛ ومنَّا من يتعيَّن عليه أن يتنازل، ومنَّا من يتعيَّن عليه أن يقفَ صامدًا بكل حزم ـ من أجل الدفاع بشكلٍ أفضل عن الموقع الذي أُسْنِدَ إليه. فإذا أُجْبِرَ شخصٌ على شاكلة إيمرسون على أن يكون مثل ويزلي، أو أُجْبِرَ شخصٌ على شاكلة مودي على أن يكون مثل ويتمان؛ فإن كامل الوعي الإنساني بالإله سيعاني. فلا يمكن للإلهي أن يعني صفة واحدة، وإنما يلزم أن يعني مجموعة من الصفات، ومن خلال انتصار كلٍّ منهم لصفةٍ أو أخرى من هذه الصفات، يمكن للأشخاص المختلفين أن يجدوا لأنفسهم جميعًا مهامَّ جديرةً وقيمةً. وبذلك يصبح كلُّ موقفٍ بمثابة مقطع واحد في الرسالة الكليَّة للطبيعة البشريَّة، وبالتالي يحتاج الأمر إلينا جميعًا لتوضيح معنى هذه الرسالة بشكل كامل. لذلك يجب أن يُسمح لـ«إله المعارك» بأن يكون إلهًا لنوعٍ من الأشخاص، وأن يكون إله السلام، والجنَّة، والسكن إلهًا لنوع آخر منهم. يجب علينا الاعتراف صراحةً بحقيقة أننا نعيش في أنظمةٍ جزئيَّة، وأن الأجزاء غير قابلةٍ للتبادل في الحياة الروحيَّة. إذا كنَّا متذمِّرين وغيورين، فإن كسر الذات يجب أن يكون عنصرًا في ديننا؛ وإلا لماذا كنَّا سنحتاج عنصرًا كهذا إذا كنَّا طيبين ومتعاطفين من البداية؟ وإذا كنَّا نفوسًا سقيمة، فإننا سنحتاج إلى دينٍ خلاصيٍّ؛ لأنه لماذا قد نفكِّر كثيرًا في الخلاص إذا كنَّا من أصحاب العقليَّة ـ الصحيَّة[2]؟ لا شكَّ في أن بعض

(٢) في إطار وجهة النظر هذه، لم يعد التعارض بين فئتي العقليَّة ـ الصحيَّة والعقليَّة ـ السقيمة، وبين المولودين ـ مرة والمولودين ـ مرتين، والذي تحدثت عنه في محاضراتٍ سابقة (انظر الصفحات ٢٠٩ ـ ٢١٥)، تضادًا جذريًّا كما يعتقد الكثيرون. ينظر المولود مرتين إلى الوعي المستقيم بالحياة لدى المولود مرة على أنه «مجرَّد أخلاقيَّة» وليس دينًا بالمعنى الحقيقي للكلمة. ويُذكر أن قسًّا مسيحيًّا تقليديًّا قال: «إن الدكتور تشانينج قد استُبعد من أعلى أشكال الحياة الدينيَّة بسبب الاستقامة الاستثنائيَّة لشخصيته». صحيح أن نظرة المولودين ـ مرتين إلى الحياة ـ في تضمُّنها لعنصر الشر بدرجة أعلى ـ هي النظرة الأوسع والأكمل. فالطريقة «البطوليَّة» أو «الجليلة» التي تتجلَّى بها الحياة لهم هي =

الأشخاص يمتلكون التجارب الأكمل والوظائف الأسمى في العالَم الديني، كما هو الحال في العالَم الاجتماعي؛ لكن أن يبقى كلٌّ شخص في تجربته الخاصَّة ـ أيًّا كانت ـ وأن يتسامح الآخرون معه حيالها، هو الأمر الأفضل بالتأكيد.

لكن قد تتساءلون الآن: ألَا يمكن علاج هذا التحيُّز الأحادي الجانب بأن نتبنَّى جميعًا علم الأديان باعتباره ديننا الخاصَّ؟ وللإجابة عن هذا السؤال يجب أن أفتح مرةً أخرى موضوع العلاقة العامَّة التي تربط الحياة النظريَّة بالفعليَّة.

إن معرفة الشيء ليست هي الشيء ذاته. ولعلكم تتذكَّرون ما قاله لنا الغزالي في محاضرة التصوُّف ـ أن فهم أسباب السُّكْر، كما يفهمها الطبيب، لا يعني أنك سكران. فقد يصل علمٌ ما إلى فهم كل شيء عن أسباب الدين وعناصره، وربما يستطيع أيضًا أن يقرِّر أيًّا من هذه العناصر أهلًا لأن يُعتبر صحيحًا، بتناغمه العام مع فروع المعرفة الأخرى؛ ولكن مع ذلك قد يكون الشخص الأكثر إحاطةً بهذا العلم هو الشخص الذي يجد صعوبةً بالغةً في أن يكون متدينًا مخلصًا على المستوى الشخصي. فأن تفهم كل شيء؛ يعني: أن تغفر كل شيء Tout savoir c'est tout pardonner. لا شكَّ أن اسم رينان سيتبادر لأذهان العديد من الأشخاص باعتباره مثالًا على الطريقة التي يمكن أن يؤدي بها اتساع نطاق المعرفة إلى جعل المرء مجرَّد هاوٍ في معرفته للفرضيات المحتملة dilettante [يعرفها معرفة سطحيَّة فقط]، وتخفيف حِدَّة إيمانه الحي[٣]. إذا كان الدين مجرَّد وظيفة تتسبَّب في تقدُّم قضية الله أو

= «تركيب أعلى» يدخل فيه كلٌّ من العقليَّة الصحيَّة والعقليَّة السقيمة ويتحدان. فلم يتم التهرُّب من الشر، ولكنه اضمحل في الابتهاجات الدينيَّة الأسمى عند هؤلاء الأشخاص (انظر: ص١٠٢ ـ ١٠٨، ٥١٢ ـ ٥١٧). لكن الوعي النهائي الذي تصل به كل فئة منهما إلى الاتحاد مع الإله له الأهمية العملية نفسها بالنسبة إلى الفرد؛ وقد يكون قد سُمح لأولئك الأفراد بالوصول إليه من خلال القنوات التي تكون أكثر انفتاحًا على أمزجتهم وطباعهم المتنوِّعة. ففي الحالات التي استُشهد بها في المحاضرة الرابعة، من نسخة حركة المداواة بالعقل من العقليَّة ـ الصحيَّة، وجدنا العديد من الأمثلة المختلفة على عملية التجديد الروحي. إن شدَّة التحول في هذه العملية هي مسألةٌ نسبيَّة. ومدَّة استمرار المرء في تجرُّع الوعي بالشر، ولحظة البدء في تعطيل هذه العملية والتخلُّص من هذا الوعي، هي أيضًا مسألة كميَّة ونسبيَّة، بحيث يكون تصنيف المرء على أنه مولودٌ مرة أو مولودٌ مرتين أمرًا اعتباطيًّا في كثيرٍ من الحالات.

(٣) قارن، على سبيل المثال، مع اقتباس رينان في ص٨٤ أعلاه.

قضية الإنسان بحقٍّ، فإن من يعيش الحياة الدينيَّة ـ حتى لو بشكل محدود ـ سيكون خادمًا أفضل لهذه القضية من هذا الذي يعرف عنها فقط، مهما كانت معرفته هذه كبيرةً. إن معرفتنا بالحياة شيء؛ وأن نشغل بفاعليَّةٍ موقعًا فيها، وأن تمرَّ تياراتها الديناميكيَّة من خلال كينونتنا، لهو شيء آخر.

ولهذا السبب، قد لا يكون علم الأديان معادلًا للدين الحيِّ المُعاش؛ وإذا انتقلنا إلى الصعوبات الداخليَّة لمثل هذا العلم، فسنرى أنه عند نقطةٍ ما سيتعيَّن عليه التخلِّي عن الموقف النظريِّ البحت، وإمَّا أن يترك عُقَده من دون حلٍّ، أو أن يقطعها عن طريق الإيمان النشط[٤]. ومن أجل رؤية ذلك، فلنفترض أن علم الأديان هذا هو علمٌ قائم بالفعل، ولنفترض أنه قد استوعب جميع المواد التاريخيَّة اللازمة واستخلص منها ـ كجوهرها ـ الاستنتاجات نفسها التي أوضحتها بنفسي قبل لحظاتٍ قليلة، ولنفترض أنه يقرَّ بأن الدين ـ أينما كان ـ هو شيء نشط، ينطوي على الاعتقاد بموجوداتٍ مثاليَّة، وعلى الاعتقاد في أنه عبر التواصل معها خلال الصلاة[٥]، ثمة عمل يُنجز وشيء ما يحدث؛ فسيلزم على هذا العلم الآن ممارسة نشاطه النقدي، وتقرير إلى أيِّ مدى يمكن اعتبار هذه المعتقدات **صحيحةً** في ضوء العلوم الأخرى والفلسفة العامَّة.

يمكننا القول دوغمائيًّا إن هذه مهمَّة مستحيلة، لا لأن العلوم الأخرى والفلسفة لا تزال بعيدةً عن الاكتمال وحسب؛ وإنما لأنها في وضعها الحالي مليئةٌ بالتعارضات. إن العلوم الطبيعية لا تعرف شيئًا عن الموجودات الروحيَّة، وهي بشكل عامٍّ لا تتعامل بأي شكلٍ مع أي من المفاهيم المثالية التي تميل الفلسفة العامَّة للتعامل معها. إن العالِم، كما يُسمَّى، هو ـ خلال ساعاته العلميَّة على الأقل ـ شخص ماديٌّ لدرجة أنه يمكن القول بتعارض

---

(٤) إشارة إلى العقدة الغوردية، وهي أسطورة تقول إن عرافة ديلفي أعلنت أن أيَّ شخصٍ يمكنه حلُّ العقدة الحبليَّة المشهورة بصعوبتها والموجودة على عربة في مدينة غورديوم بالأناضول سيصبح حاكمًا لكل آسيا. ولقد أراد إسكندر الأكبر فكَّها لكنه فشل في ذلك. ثم استنتج أن طريقة حلِّ العقدة لا تهمُّ طالما حُلَّت، فضربها بسيفه وشطرها نصفين. وغالبًا ما تُستخدم كتشبيه لأي مشكلة مستعصية (فك عقدة متشابكة) تُحَل بسهولة من خلال إيجاد طريقة تتلافى كل القيود المتصورة فيها (قطع العقدة بالسيف). (المترجمان)

(٥) «الصلاة» مأخوذة بالمعنى الأوسع الموضَّح أعلاه في ص٥٠٨ وما يليها.

تأثير العلم كليًّا مع فكرة الاعتراف بالدين. سيجد هذا النفور من الدين صدى داخل علم الأديان ذاته؛ لأنه يلزم على ممارسي هذا العلم معرفة الكثير من الخرافات الفظيعة والرهيبة، لدرجة أن ذهنه يبادر بسهولة إلى الافتراض بأن أيَّ اعتقاد دينيٍّ هو على الأرجح اعتقادٌ خاطئ. ففي «التواصل الصَّلاتي» لدى الهمجيين مع الآلهة الهرائيَّة التي يعترفون بها، من الصعب علينا رؤية العمل الروحي الحقيقي الذي يمكن إنجازه من خلالها، على الرغم من أنه سيكون فعَّالًا بالنسبة إلى التزاماتهم الهمجيَّة المظلمة.

والنتيجة هي أنه من المحتمل أن تكون استنتاجات علم الأديان داحضةً للادعاء القائل بأن جوهر الدين صحيح، بنفس قدر إمكانية أن تكون داعمةً له. ثَمَّة فكرة منتشرة تحوم في الهواء من حولنا مفادها أن الدين هو ـ على الأرجح ـ مفارقة تاريخيَّة، شيء ليس له مكانٌ في الوقت الحاضر، حالة «بقاء» [بقية ناجية من زمنٍ غابر]، وانتكاسة رجعيَّة إلى نمط فكريٍّ قد تجاوزته الإنسانيَّة المستنيرة؛ وبالكاد يقوم علماء الأنثروبولوجيا الدينيَّة اليوم بفعل أي شيء يُذكر في سبيل التصدي لهذه الفكرة.

ينتشر هذ الرأي اليومَ على نطاقٍ واسع بحيث لا يسعني إلا النظر فيه بشيءٍ من التفصيل قبل الانتقال إلى استنتاجاتي الخاصَّة. واسمحوا لي أن أسمي هذا الرأي بـ«نظرية البقاء survival theory» للإيجاز.

إن المحور الذي تدور الحياة الدينيَّة حوله ـ كما تتبعناها ـ هو انشغال المرء بمصيره الفرديِّ الخاص. والدين هو ـ باختصار ـ فصل ضخم في تاريخ الذاتيَّة البشريَّة. إن الشيء الذي يجمع بين مختلف الآلهة التي يؤمن بها البشر ـ سواء أكانوا همجًا أفظاظًا أم متحضِّرين منضبطين عقليًّا ـ هو أنها جميعًا تسمع النداءات الشخصيَّة. يسير الفكر الدينيُّ بلغة الشخصيَّة، وهذه هي الحقيقة الأساسيَّة في عالم الأديان. فاليوم، تمامًا كما كان الحال في أي عصرٍ سابق، يخبرك الفرد المتدين بأن الإله يقابله على أرضيَّة همومه الشخصيَّة.

أما العلم، على الناحية الأخرى، فقد انتهى به الحال إلى نبذِ وجهة النظر الشخصيَّة تمامًا؛ فهو يُصَنِّف عناصره ويُسَجِّل قوانينه غير مبالٍ بأي أغراضٍ قد تظهرها لاحقًا، ويبني نظرياته دون أدنى اكتراثٍ بتأثيرها في

الهموم والمصائر البشريَّة. فعلى الرغم من أن العالِم قد يتبنَّى دينًا معينًا على المستوى الفردي، وقد يكون تأليهيًّا في لحظات فراغه، فقد ولَّت الأيام التي كان يمكن أن يقال فيها إنه بالنسبة إلى العلم بحدِّ ذاته، فإن السماوات تعلن عن مجد الله، والقبَّة السماويَّة تكشف عن بديع صُنع يديه. لأنه يُنظر الآن إلى نظامنا الشمسي - بتناغمه - على أنه حالةٌ عابرة لنوعٍ معيَّن من التوازن المتحرِّك في السماوات، تحقق من خلال حادث محليٍّ عرضيٍّ وسط الفيافي المروعة المقفرة للعوالم التي تنعدم فيها إمكانية نشوء الحياة. الحياة التي ستفنى بعد فترة من الزمن، ليست - بحسب المقاييس الكونيَّة - بأكثر من ساعة. إن التصوُّر الدارويني المتعلِّق بإنتاج الصدف، والتدمير اللاحق لما أنتج، سواء السريع أو المؤجل، لينطبق على جميع الحقائق، كبيرها وصغيرها. فمن المستحيل، ضمن المزاج الحالي للمخيال العلمي، أن نجد في انجرافات الذرات الكونيَّة، سواء أكانت تعمل على المستوى الكوني أم على مستوى مخصوص، أي شيء سوى نوع من التقلبات التي لا هدف لها، التي تبني وتهدم فحسب، دون أن تترك خلفها تاريخًا بحقٍّ، ودون أن تترك أيَّ نتيجة. ليس لدى الطبيعة أيُّ نزوع أساسيٍّ مميز يمكِّنها من الشعور بالتعاطف. وفي الإيقاع الواسع لسيروراتها، التي يتقفى العقل العلمي آثارها حاليًا، يبدو أن الطبيعة تلغي نفسها. إن كتب اللاهوت الطبيعي التي أرضت عقول أجدادنا تبدو لنا اليوم بشعةً تمامًا[٦]؛ إذ إنها تمثِّل إلهًا كَيَّف أضخم

---

(٦) نتساءل: كيف كان يمكن أبدًا تصوُّر أن شخصًا مثل الفيلسوف الألماني العقلاني كريستيان وولف Christian Wolff (١٦٧٩ - ١٧٥٤)، الذي كان رأسه المملّ مركزًا لكل معارف أوائل القرن الثامن عشر، كان يتمسَّك بمثل هذا الإيمان الطفولي بالطابع الشخصي والإنساني للطبيعة، والذي يظهر جليًّا في شرحه لعملياتها في كتابه حول فوائد الأشياء الطبيعية؟ هذا - على سبيل المثال - هو الوصف الذي يقدِّمه للشمس وفائدتها:

«نرى أن الله قد خلق الشمس للحفاظ على الظروف المتغيِّرة على الأرض في نظام يسمح للكائنات الحيَّة، الإنسان والحيوان، بالعيش على سطحها. ونظرًا لأن البشر هم أكثر المخلوقات عقلانية، ولأنهم قادرون على استنتاج وجود الله غير المرئي من خلال التأمل في العالم، تسهم الشمس لدرجة كبيرة في الغاية الأساسيَّة من الخليقة: فمن دونها لا يمكن الحفاظ على جنس الإنسان أو استمراره... تعطي الشمس ضوء النهار، ليس فقط على أرضنا، ولكن أيضًا على الكواكب الأخرى؛ ولضوء النهار فائدة عظمى لنا؛ فبواسطته يمكننا القيام بتلك الوظائف التي تكون مستحيلةً تمامًا في الليل، أو على الأقل تكون مستحيلةً من دون أن نتجشَّم تكلفة ضوء اصطناعي. يمكن لحيوانات الحقول أن تجد طعامها نهارًا، والذي لن تتمكَّن من إيجاده ليلًا. علاوة على ذلك، فإننا مدينون لأشعة الشمس بقدرتنا على رؤية كل ما هو موجود على سطح الأرض، ليس فقط ما هو قريب منَّا، ولكن أيضًا =

= ما هو بعيد عنّا، وللتعرف إلى الأشياء القريبة والبعيدة وفقًا لأنواعها، والتي هي أيضًا متعدِّدة الفوائد بالنسبة إلينا، وليس فقط في الأعمال الضروريَّة لحياة الإنسان، وفي سفرنا، ولكن أيضًا في معرفتنا العلميَّة بالطبيعة، التي تعتمد في معظمها على الملاحظات التي تتم بمساعدة البصر، والتي كانت ستصبح مستحيلةً من دون أشعة الشمس. إذا أراد المرء أن يطبع في ذهنه بحقّ المزايا العظيمة التي يستمدُّها من الشمس، فدعه يتخيَّل أنه يعيش شهرًا واحدًا فقط مؤديًا كل التزاماته ليلًا وليس نهارًا، ولنرَ كيف سيكون حاله حينها. وعندها ستقنعه تجربته الخاصَّة بشكل كافٍ، خاصةً إذا كان لديه الكثير من الأعمال التي يلزم القيام بها في الشارع أو في الحقول... تعلمنا الشمس التعرف إلى وقت الظهر، ومن خلال معرفة هذه النقطة الزمنية بالضبط، يمكننا ضبط ساعاتنا بشكل صحيح، وعلى هذا الأساس يدين علم الفلك بالكثير للشمس... بمساعدة الشمس يمكن للمرء إيجاد خطوط الطول... لكن خطوط الطول هي أساس حسابنا للتوقيت باستخدام المزولة الشمسيَّة؛ وبشكل عام، لم يكن سيصبح لدينا أدوات مثل المزولة الشمسيَّة إذا لم يكن لدينا شمس».

Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge, 1782, pp.74-84.

أو اقرأوا وصف العناية الإلٰهيَّة في خلق «التنوع الكبير في وجوه البشر وأصواتهم وخط أيديهم في كل أنحاء العالَم»، الذي ورد في كتاب ويليام ديرهام William Derham (١٦٥٧ ـ ١٧٣٥) «اللاهوت الفيزيائي Physico-theology»، وهو كتاب كان رائجًا في القرن الثامن عشر. يقول الدكتور ديرهام: «لو كان جسد الإنسان قد صُنِع وفقًا لأيٍّ من المخططات الإلحاديَّة أو أي طريقة أخرى غير طريقة رب العالم اللا ـ نهائي، فإن هذا التنوع الحكيم لم يكن ليتحقَّق؛ إذ كانت وجوه جميع الناس ستُصْنَع من قالبٍ واحد، أو من قوالب متشابهة بشدَّة، وكانت أعضاء الكلام لديهم ستعطي الأصوات نفسها أو أصواتًا لا تختلف كثيرًا في تنوُّع نغماتها؛ وكان امتلاك الجميع لنفس هيكل العضلات والأعصاب سيعطي كل يدٍ طريقة الكتابة نفسها. وفي هذه الحالة، لا يمكننا تخيُّل كم الالتباس، والإزعاج، والأضرار التي كان سيقع العالم فريسة لها للأبد! إننا كأفراد، لم نكن لنجد الأمان، ولا اليقين، ولا التمتُّع بممتلكاتنا؛ لم تكن لتوجد عدالة بين الانسان وأخيه الانسان؛ ولم يكن ليوجد تمييز بين الخير والشر، وبين الأصدقاء والأعداء، وبين الأب والطفل، وبين الزوج والزوجة، بين والذكر والأنثى؛ ومن ثمَّ ينقلب حال كل شيء رأسًا على عقب، من خلال تعرضه لشرِّ الحاقدين ومنحطي الأخلاق، وغشِّ الأشرار والسارقين وعنفهم، وتزوير الغشاشين المهرة، وشهوات المخنثين والفسقة وما إلى ذلك! ويمكن لمحاكمنا أن تشهد على العواقب الوخيمة التي قد تنجم عن الخطأ في تمييز وجوه البشر، وعن تزوير خطِّ أيديهم، وكتاباتهم. لكن الآن، ولأن الخالق والحاكم، مطلق الحكمة، هو الذي نظَّم كل شيء، يمكن تمييز كل إنسان من وجهه في النور، وتمييزه من صوته في الظلام؛ ويمكن أن يتحدَّث خطُّ يده بالنيابة عنه رغم غيابه شخصيًّا، ويكون شاهدًا له، ويؤمِّن عقوده في الأجيال القادمة. إنه بيانٌ واضحٌ ومثير للإعجاب على الرعاية الإلٰهيَّة والتدبير الإلٰهي».

إن الإلٰه الذي يبلغ مقدار حرصه درجة توفير التوقيعات الواضحة على الشيكات والمعاملات البنكيَّة لهو حقًّا إلٰه وفق قلب الكنيسة الأنجليكية في القرن الثامن عشر.

وأضمُّ ـ حاذفًا الحروف الاستهلاليَّة ـ توصيف ديرهام بعنوان «حفظ الله للعالَم عبر خلق التلال والوديان»، إلى توصيف وولف ذي الطابع الطبخي الكلي عن خلق الماء:

يقول وولف: «من السهل رؤية الفوائد التي يوفرها الماء في حياة الإنسان، فلا يلزم وصفها بإسهاب. فالماء هو المشروب الكوني للإنسان والحيوان. على الرغم من أن البشر صنعوا مشروبات اصطناعية، فإنهم لم يتمكّنوا من فعل ذلك من دون الماء. تختمر البيرة من الماء والشعير، وما فيها =

الأشياء في الطبيعة مع أتفه احتياجاتنا الخاصَّة. إن الإله الذي تعترف به العلوم يلزم أن يكون إلٰهَ القوانين الكونيَّة حصرًا، إلٰهًا يعمل بالجملة، وليس بالتجزئة؛ إلهًا لا يمكنه أن يلائم عملياته ويكيفها مع راحة الأفراد. إن فقاعات زبد البحر العاصف هي أحداث عابرة، توجدها وتمحيها قوى الرياح والماء. وذواتنا الخاصَّة تشبه تلك الفقاعات ـ ظواهر عارضة epiphenomena،

= من ماء هو ما يروي العطش. يُحَضَّر النبيذ من العنب، الذي لا يمكن أن ينمو من دون مساعدة الماء؛ وينطبق الشيء نفسه على تلك المشروبات التي تُحَضَّر من الفواكه في إنجلترا وغيرها من الأماكن. . . لذا بما أن الله خطط للعالم بحيث يتمكَّن البشر والحيوانات من العيش فيه، وإيجاد كل ما هو ضروري لاحتياجاتهم وراحتهم؛ فقد صنع الماء أيضًا باعتباره وسيلةً لجعل الأرض مسكنًا بديعًا. ويتضح هذا أكثر عندما نأخذ في الاعتبار المزايا التي نحصل عليها من هذا الماء نفسه في تنظيف أدواتنا المنزليَّة وملابسنا وغيرها من الأمور. . . عندما يذهب المرء إلى طاحونة، يرى أنه يلزم دائمًا إبقاء حجر الرحى رطبًا، ومن ثَمَّ يحصل على فكرة أكبر عن فوائد الماء».

ويتحدَّث ديرهام عن التلال والوديان، فيقول بعد الإشادة بجمالها: «تتمتَّع بعض التكوينات الجسديَّة بقوةٍ شديدة وصحَّة وافرة، بحيث لا تبالي تقريبًا بموقعها أو بدرجة حرارة الهواء حولها. ولكن هناك تكوينات أخرى في غاية الضعف والوهن، بحيث تكون غير قادرة على تحمُّل العديد من المواقع، ولكن يمكنها العيش بشكلٍ مريح في مواقع معينة أخرى. فبعضها يتوافق بالشكل الأفضل مع هواء التلال الرقيق اللطيف، ولكنها قد تضعف وتموت في هواء المدن الكبرى العكر، أو حتى في هواء الأودية والينابيع الدافئ المحمَّل بالبخار. وعلى العكس من ذلك، يضعف آخرون على التلال، ويصبحون أقوى وأكثر حيويَّة في الهواء الدافئ للوديان.

وبالتالي؛ فإن فرصة نقل مساكننا من التلال إلى الوديان، هي بمثابة إنعاش وإراحة جذابة وفائدة عظيمة للمرضى، للجزء الضعيف من الجنس البشري؛ فبذلك يُمنح هؤلاء حياة سهلة ومريحة، وإلا كانوا سيعيشون بشكل بائس، فيضعفون ويهلكون.

قد نضيف لهذا التشكل الأرضي الصحي والمفيد، فائدة كبيرة أخرى للتلال، وهي توفيرها لأماكن فسيحة للسكن، وعملها (كما يعبِّر مؤلف بارز عن ذلك) باعتبارها حواجزَ واقيةً من العواصف الباردة القارصة للرياح الشمالية والشرقية، وعكسها لأشعة الشمس اللطيفة والجميلة، مما يجعل مساكننا أكثر راحة وأكثر إبهاجًا في فصل الشتاء.

أخيرًا، تدين الأنهار بقدرتها الناقلة والينابيع بارتفاعها إلى التلال؛ وبالتالي فإن تلك الكتل الشاسعة والأكوام النبيلة ليست ـ كما تُتهم ـ زوائد فاسدة وغير مجدية لعالمنا المشكل بطريقة سيئة؛ وإنما هي أدوات الطبيعة المثيرة للإعجاب، ابتكرها ونظمها الخالق اللا ـ نهائي، للقيام بأحد أكثر أعماله فائدة. لأن سطح الأرض إذا كان مسطحًا ومستويًا، ولم تكن الأجزاء الوسطى من جزرها وقاراتها جبليَّة ومرتفعة كما هي الآن، فمن المؤكَّد أنه لم يكن لمجاري الأنهار أن تنحدر، ولا أن تنقل المياه؛ فبدلًا مما تفعله الآن من انسياب على طول هذه المنحدرات اللطيفة التي توفرها الأراضي المرتفعة وصولًا إلى البحر، كانت ستظَل راكدةً وربما تصبح آسِنةً، وربما أغرقت أيضًا مساحات شاسعة من الأراضي.

[وهكذا] فإن التلال والأودية، على الرغم من أنها قد تبدو مرهقة ومزعجة بالنسبة إلى المسافر المتذمِّر والمتعب، هي عمل نبيل للخالق العظيم، قرَّره بحكمةٍ من أجل خير عالمنا الأرضي».

كما أطلق عليها - على ما أظن - الفيلسوف الإنجليزي ويليام كليفورد William Clifford (١٨٤٥ - ١٨٧٩) ببراعة؛ إن مصائرها لا تزن شيئًا ولا تحدِّد شيئًا في تيارات الأحداث الكونيَّة التي لا يمكن تقويمها.

ترون الآن كيف أنه من الطبيعي - من خلال وجهة النظر هذه - أن يُعامل الدين بوصفه مجرَّد شيء باقٍ من زمنٍ غابر، فالدين يديم بالفعل تقاليد الفكر الأشد بدائيَّة. لقد كان إجبار القوى الروحيَّة أو مصالحتها وجعلها في صالحنا - خلال فترة هائلة من الزمن - هو الهدف الأهم في تعاملنا مع العالَم الطبيعي. فبالنسبة إلى أسلافنا، اختلطت الأحلام والهلاوس، والكشوفات، والقصص الخياليَّة مع الوقائع بشكلٍ لا يقبل الانفصام. وحتى وقت قريب نسبيًّا، كانت التمايزات مثل تلك التي بين ما تم التحقُّق منه وبين ما تم تخمينه فقط، بين الجوانب الشخصيَّة [الذاتيَّة] والجوانب غير الشخصيَّة [الموضوعيَّة] للوجود، بالكاد مَظْنُونة أو متصوَّرة. فأيًّا كان ما قد تخيلتموه بشكلٍ واضح، وأيًّا كان ما اعتقدتم أنه يصلح لأن يكون صحيحًا، فقد كنتم تؤكِّدونه بكل ثقة؛ وكل ما أكدتموه، صدقه رفاقكم. لقد كانت الحقيقة هي كل ما لم يتم مناقضته بعدُ، وكانت معظم الأشياء تؤخذ في الحسبان من جهة ما توحي به للإنسان، وكان الاهتمام مقتصرًا فقط على الجوانب الجماليَّة والدراميَّة للأحداث(٧).

---

(٧) ساد هذا النمط من التفكير حتى القرن السابع عشر. ولا يحتاج المرء إلا إلى تذكُّر معالجة أرسطو الدراميَّة حتى للأسئلة الميكانيكيَّة كما في شرحه مثلًا لقدرة الرافعة على جعل وزنٍ صغير يرفع وزنًا أكبر. يرجع ذلك - وفقًا لأرسطو - إلى الطابع المعجز عمومًا للدائرة ولكل حركة دائريَّة. فالدائرة محدبة ومقعرة معًا؛ مصنوعة من نقطة ثابتة وخطٍّ متحرك، واللذين يتعارضان مع بعضهما البعض؛ وأي شيء يتحرك في دائرة يتحرك في اتجاهين متعاكسين. ومع ذلك، فإن الحركة الدائرية هي أكثر الحركات «طبيعيَّة»؛ وذراع الرافعة الطويلة - في حركتها في الدائرة الأكبر - لديها مقدار أكبر من هذه الحركة الطبيعيَّة، وبالتالي فهي تتطلَّب قوةً أقلّ. أو تذكَّر شرح هيرودوت Herodotus لموقع الشمس في فصل الشتاء: تنتقل إلى الجنوب بسبب البرد الذي يدفعها إلى الأجزاء الدافئة من السماء فوق ليبيا. أو استمع إلى تأملات القديس أوغسطين: «من أعطى للقش هذه القدرة على التجميد بحيث يحفظ الثلج المدفون تحتها، وهذه القدرة على التدفئة بحيث تنضج الفاكهة الخضراء؟ من يستطيع تفسير الخصائص الغريبة للنيران، التي تحيل كل ما تحرقه إلى اللون الأسود، رغم أنها نفسها شديدة السطوع، والتي - على الرغم من أن لونها أجمل الألوان - تمحو ألوان كل ما تلامسه وتتغذى عليه تقريبًا، وتحول الوقود المتوهِّج إلى رمادٍ متفحِّم؟ . . . ثم الخصائص الرائعة التي نجدها في الفحم، فهو هشٌّ للغاية لدرجة أن نقرةً خفيفةً تكسره، وضغطًا خفيفًا يسحقه، إلا أنه قويٌّ لدرجة أنه لا توجد رطوبة قادرة على إفساده، ولا أي مدة زمنيَّة قد تجعله يتحلَّل». انظر: «مدينة الله City of God»، الكتاب الحادي والعشرون، الفصل الرابع. =

= إن مثل هذه الجوانب من الأشياء، طبيعيتها وعدم طبيعيتها، نعومة أو قسوة خصائصها السطحيَّة، غرائبها، سطوعها وقوتها وتدميريتها؛ هي حتمًا الطرق التي لفتت بها انتباهنا في الأصل.

وإذا طالعتم الكتب الطبية القديمة، فستجدون سحرًا تعاطفيًا يُحْتَجُّ به في كل صفحة. فعلى سبيل المثال، المرهم الشهير الشافي للجروح والمنسوب إلى الطبيب والمنجم السويسري براكلسوس Paracelsus (١٤٩٣ ـ ١٥٤١). لأنه كان هناك مجموعة متنوِّعة من الوصفات، التي تتضمَّن عادةً الدهون البشريَّة، أو دهون ثور أو خنزير بري أو دب، أو ديدانًا مسحوقة، واليوسنيا، أو الطحالب النامية على الجماجم المتآكلة للمشنوقين، وغيرها من المواد الكريهة بالقدر نفسه ـ كل هذا المزيج يُعَدُّ تحت كوكب الزهرة إذا أمكن، ولكن ليس تحت المريخ أو زحل. ثم، إذا غُمرت شظية خشبيَّة، مغموسة في دم المريض، أو السلاح الملطخ بالدم الذي أصابه، في هذا المرهم، فإن الجرح ـ رغم أنه مربوطٌ بإحكام ـ يتحسَّن جيدًا بطريقة لا يشوبها خطأ ـ أقتبس الآن تقرير الطبيب الهولندي فان هيلمونت Van Helmont (١٥٨٠ ـ ١٦٤٤) ـ لأن الدم الموجود على السلاح أو الشظية، الذي يحوي بداخله روح الرجل المصاب، يتهيَّج بالإثارة النشطة عند ملامسة المرهم، ومن ثمَّ ينتج عنه قدرة كاملة لعلاج قريبه؛ أي: الدم الموجود في جسم المريض. يحدث هذا عن طريق امتصاص الانطباع الغريب والمؤلم من الجزء المصاب. ولكن للقيام بذلك، يجب استحضار مساعدة دهون الثور، وأجزاء أخرى من المرهم. إن سبب القوة الشديدة لدهون الثور هو أن الثور في وقت الذبح يهمهم سرًّا بالمقاومة والانتقام، ومن ثمَّ يموت وأشد نيران الانتقام منبعثة منه أكثر من أي حيوانٍ آخر. هكذا أوضحنا ـ كما يقول هذا المؤلف ـ أن الفعالية الرائعة للمراهم لا يجب نسبها إلى أي موافقة مساعِدة من الشيطان، ولكن فقط إلى طاقة الطابع الثأري للانتقام بعد الموت، والتي تبقى منطبعة بشدَّة في الدم والدهون المتصلِّبة في المرهم. لقد اختصرت النص الأصلي بشدَّة في اقتباساتي. انظر:

J. B. VAN HELMONT: A Ternary of Paradoxes, translated by WALTER CHARLETON, London, 1650.

ويمضي المؤلف لإثبات أن هذا التأثير التعاطفي عن بُعْدٍ بين الأشياء هو الأساس الحقيقي لهذه الحالات، من خلال عرض التشابهات العديدة بين الوقائع الطبيعيَّة الأخرى. فيقول: «إذا أُخرج قلب الحصان، الذي قتلته ساحرة، من الجثة التي لا تزال تفوح بالروائح السيئة، وتم تعليقه على السهم وشويه، على الفور تتعذَّب الساحرة بأكملها بقسوة النار وآلامها التي لا تُطاق، وهو الأمر الذي لم يكن ليحدث بأي حالٍ من الأحوال ما لم يسبق وجود ترابط بين روح الساحرة وروح الحصان. وفي القلب الفواح الذي لا يزال خافقًا، تبقى روح الساحرة أسيرة، ويمنع السهم المثبت في الأرض تراجعها. وبالمثل، ألم تتعرض الكثير من الجثث المقتولة، في أثناء فحص الطبيب الشرعي لها، إلى نزيف جديد أو نَزّ cruentation في وجود القاتل؟ أن تكون الدماء ـ كما في حالة هيجان غاضب ـ ثائرةً ومنفعلةً من انطباع الثأر الموجَّه ضد القاتل، في لحظة نفي الروح القسري من الجسد في أثناء القتل. لذلك، إذا كنت تعاني من الاستسقاء، أو النقرس، أو اليرقان، فمن خلال وضع بعض من دمك الدافئ في قشرة بيضة وبياضها، ثم تعريضها لنار هادئة، وخلطها مع طعم اللحم، قبل أن تطعمها إلى كلب أو خنزير جائع، فإن المرض سينتقل إلى ذلك الحيوان على الفور، ويتركك تمامًا. وبالمثل أيضًا، إذا غليت بعض الحليب، سواء من بقرة أو امرأة، حتى احترق، فإن الغدة التي صدر منها تجف. كان هناك رجل في بروكسل قُطِعَت أنفه في مبارزة، لكن الجراح المشهور تالياكوتسوز Tagliacozzus، صنع له أنفًا جديدًا من جلد ذراع أحد الحمَّالين في بولونيا. وبعد مرور حوالي ثلاثة عشر شهرًا على عودته إلى بلده، أصبح الأنف المصنوع باردًا، ثم تعفن، قبل أن يقع بعدها بأيامٍ قليلة، وعندها اكتشف أن =

وحقًّا كيف كان من الممكن للأمر أن يكون خلاف ذلك؟ لقد كانت القيمة الاستثنائيَّة لأنماط التصور الرياضيَّة والميكانيكيَّة التي يستخدمها العلم للتوقُّع والتفسير، نتيجةً لم يكن من الممكن توقُّعها مقدمًا. الوزن، والحركة، والسرعة، والاتجاه، والموقع؛ يا لها من أفكار هزيلة شاحبة مملَّة! وهل كان من الممكن للجوانب الأَرْواحِيَّة الأكثر ثراءً من الطبيعة، الخصوصيات والغرائب التي تجعل الظواهر معبِّرةً ومدهشةً، أن تفشل في جذب الانتباه حتى تُمَيَّز هي أولًا والفلسفة ثانيًا باعتبارهما أكثر السبل تبشيرًا بالنجاح في معرفة حياة الطبيعة؟ حسنًا، يظل يحلو للدين أن يسكن هذه الجوانب الثرية الأَرْواحِيَّة والدراميَّة من الطبيعة؛ فرعب الظواهر وجمالها، و«الوعد» ببزوغ الفجر، وظهور قوس القزح، و«صوت» الرعد، و«رِقَّة» أمطار الصيف، و«جلال» النجوم، وليس القوانين الفيزيائيَّة التي تتبعها هذه الأشياء؛ هو ما يزال يثير إعجاب العقل الديني؛ وتمامًا كما في الأيام الخالية، يخبرك المتدين المخلص أنه في عزلته في غرفته أو في الحقول، لا يزال يشعر بالحضور الإلٰهي، وأن تدفقات المساعدة تأتي إليه استجابةً لصلواته، وأن الأضحيات التي يقدِّمها لهذا الواقع غير المرئيِّ تملؤه بالطمأنينة والسلام.

مفارقة تاريخيَّة خالصة! كما تقول نظرية البقاء؛ إن الدين مفارقة تاريخيَّة، يحتاج علاجها إلى تجريد الخيال من كل شخصانيَّة وتجسيم deanthropomorphization. وكلما قلَّلنا من مزج الخاص مع الكوني، وكلما زدنا في المصطلحات العالَميَّة والموضوعيَّة؛ أصبحنا وَرَثَةَ العلم الحقيقيين.

= الحمَّال قد مات، في ذلك الوقت نفسه تقريبًا. يقول فان هيلمونت: «لا يزال هناك شهود عيان في بروكسل على هذا الحادث». ويضيف: «أرجوكم، هل يوجد في هذه السرديَّة ما يمكن اعتباره خرافةً أو من صنع الخيال على الإطلاق؟».

تزخر أدبيات حركة المداواة بالعقل الحديثة ـ أعمال برينتس مالفورد Prentice Mulford (١٨٣٤ ـ ١٨٩١) على سبيل المثال ـ بسحر تعاطفيّ أيضًا. [يعتبر برينتس مالفورد أحد أول من استفاضوا في شرح قانون الجذب الفكري Law of attraction، وتعميمه على جميع جوانب الحياة وليس فقط الجانب الطبي، عبر مقالات عدة مثل «قانون النجاح The Law of Success» الذي نشر عام ١٨٨٦، والذي يقول فيه: «إن فكرك مادة غير مرئية، مثل الهواء أو الماء أو المعادن. يعمل بمعزل عن جسدك. كما يذهب منك إلى الآخرين، في كل مكان؛ يعمل عليهم، ويحركهم ويؤثر فيهم. هذه هي قوتك الحقيقية؛ ووحدها كانت أساس كل المعجزات، والقوى السحرية والغامضة في العصور القديمة». (المترجمان)].

لكن على الرغم من جاذبيَّة موضوعيَّة الموقف العلمي لنُبْلٍ مِزاجيٍّ معيَّن، فإنني أرى أنها سطحيَّة وضحلة، ويمكنني الآن ذكر سبب ذلك في كلماتٍ قليلة نسبيًّا. السبب هو أنه طالما أننا نتعامل مع الكوني والعام، فإننا نتعامل مع رموز للواقع فحسب؛ **لكن بمجرَّد أن نتعامل مع الظواهر الخاصَّة والشخصيَّة مثل تلك التي استعرضناها، فإننا نتعامل مع وقائع بأتم معنى لهذا المصطلح**. وأعتقد أنه يمكنني بسهولةٍ توضيح ما أعنيه بهذه الكلمات.

يتكوَّن عالَم تجاربنا ـ في جميع الأوقات ـ من جزأين: جزء موضوعي وجزء ذاتي، وقد يكون الجزء الأول أوسعَ من الجزء الثاني بشكلٍ لا يقارن؛ لكن بالرغم من ذلك، لا يمكن أبدًا إغفال الجزء الثاني أو قمعه. إن الجزء الموضوعي هو مجموع كل ما قد نفكِّر فيه في أي لحظة معيَّنة، أما الجزء الذاتي فهو «الحالة» الجوَّانيَّة التي يحدث فيها التفكير. قد يكون ما نفكِّر فيه هائلًا ـ الأزمنة والفضاءات الكونية، على سبيل المثال ـ بينما تكون الحالة الجوَّانيَّة حينها هي أكثر أحوال العقل شرودًا وتفاهةً. ومع ذلك، فإن الموضوعات الكونيَّة، بقدر ما تُحَصِّله منها التجربة، ليست سوى صور مثاليَّة لشيء لا نمتلك وجوده جوانيًّا؛ ولكننا نشير فقط إليه برانيًّا، بينما الحالة الجوَّانيَّة هي تجربتنا ذاتها؛ فواقعيَّة هذه الموضوعات وواقعيَّة تجربتنا هما شيء واحد. إن مجال الوعي، **بالإضافة إلى** الموضوعات الموجودة فيه كما نشعر أو نفكر بها، و**بالإضافة إلى** موقفنا تجاه هذه الموضوعات، و**بالإضافة إلى** الإحساس بالذات التي تتخذ ذلك الموقف ـ هذا الجزء الملموس من التجربة الشخصيَّة قد يكون صغيرًا؛ لكنه يظل صلبًا طوال الفترة التي يدوم فيها؛ فهو ليس عنصرًا فارغًا أو مجرَّدًا من عناصر التجربة، كما هو حال «الموضوع» عندما يُنظر إليه بمفرده. إنه حقيقةٌ **تامَّة**، على الرغم من كونه حقيقةً بسيطةً؛ إنه من **النوع** الذي يجب أن تنتمي إليه جميع الوقائع أيًّا كانت؛ فالتيارات الحركيَّة في العالم تمرُّ عبر أمثاله؛ إنه على الخطِّ الذي يربط الأحداث الواقعيَّة ببعضها البعض. فهذا الشعور الذي يشعر به كلُّ واحد منَّا، والذي يستحيل مشاركته مع أحد، الشعور بالقرصة المؤلمة لمصيره الفردي وهو يشعر جوانيًّا بأنه يدور على عجلة القدر، قد يُنظر إليه بازدراءٍ بسبب ذاتيته، وقد يُهزأ منه بسبب لا علميَّته؛ لكنه على الرغم من ذلك هو الشيء الوحيد الذي يملأ مقياس واقعيتنا الملموسة بأكملها؛ وأي

موجود قد يفتقر إلى مثل هذا الشعور، أو ما يماثله، يكون نصفَ واقعيٍّ فحسب(٨).

وإذا صحَّ ذلك، فسيكون قَوْلُ العلم بلزوم قَمْع العناصر الذاتيَّة من التجربة قولًا عبثيًا. يمرُّ محور الواقع عبر الأماكن الذاتيَّة فقط ـ مثل مرور الخيط عبر الخرزات المتعدِّدة التي تثبت عليه. وفي محاولة وصف العالم وصفًا لا يتضمَّن مشاعر الأفراد بقرصة القدر، ولا التنويعات المتعدِّدة للمواقف الروحيَّة ـ رغم كونها قابلةً للوصف مثل أي شيء آخر ـ سيكون مثل تقديم فاتورة مطبوعة لسعر الوجبة كبديل مساوٍ للوجبة الحقيقيَّة نفسها. أما الدين فلا يقع في مثل هذا الخطأ. فقد يكون دين الفرد ذاتيًا، وقد يكون الواقع الخاصُّ الذي يبقى على اتصالٍ به محدودًا بما يكفي؛ ولكنه رغم كل شيء، يبقى دائمًا ـ وبقدر ما تسمح به طبيعته ـ أقل فراغًا وتجريدًا بشكل لا ـ نهائي من العلم الذي يفخر بأنه لا يأخذ أي شيء ذاتيٍّ في اعتباره على الإطلاق.

قد تكون فاتورة السعر وعليها زبيب حقيقي بدلًا من كلمة «زبيب» فحسب، أو ومعها بيضة حقيقيَّة واحدة بدلًا من كلمة «بيضة» فحسب؛ وجبةً غير كافية، لكنها ستكون ـ على الأقل ـ بمثابة استفتاح للواقع بدلًا من وصفه بشكل اختزاليٍّ. إن إدعاء نظرية البقاء بأنه يتعيَّن علينا الاقتصار على العناصر غير الشخصيَّة [الموضوعيَّة] فقط يبدو وكأنه يقول بوجوب أن نكتفي للأبد بقراءة فاتورة السعر المجرَّدة فقط. لذلك، أعتقد أنه مهما كانت إجاباتنا على الأسئلة المحددة المرتبطة بأقدارنا الفرديَّة، فإننا لن نلج الأعماق إلا من خلال الاعتراف بكونها أسئلةً حقيقيَّة أصيلة، وبالعيش في المجال الفكري الذي تفتحه. لكن أن تعيش هكذا يعني: أن تكون متدينًا؛ لذا فإنني ـ ومن دون أدنى ذرة تردُّد ـ أنبذ نظرية بقاء الدين؛ لأنها أُسِّسَت على خطأ فظيع؛ إذ لا يترتَّب على كون أسلافنا ارتكبوا الكثير من الأخطاء فيما يتعلَّق بالوقائع وخلطوا تلك الأخطاء مع دينهم، أنه يلزم علينا التخلِّي عن تديُّننا

(٨) قارن مع أطروحة الفيلسوف الألماني هيرمان لوتز Hermann Lotze (١٨١٧ ـ ١٨٨١) بأن المعنى الوحيد الذي يمكن ربطه بمفهوم الشيء كما هو «في ذاته» يكْمُن في تصوره كما هو لذاته؛ أي: بوصفه جزءًا من الخبرة الكاملة التي يرافقها شعور خاص بـ«قرصة ألم» أو نشاط جواني من نوعٍ ما.

تمامًا[٩]. فبكوننا متدينين، نرسي دعائم امتلاكنا لواقع أساسيٍّ عند النقاط الوحيدة التي يُطلب منّا حراسة الواقع عندها. يقع همُّنا المسؤول مع قدرنا الخاص رغم كل شيء.

ترون الآن لماذا التزمت تمامًا بالفردانيَّة [المنظور الذاتي] خلال هذه المحاضرات، ولماذا كنت مصمِّمًا على إعادة الاعتبار لعنصر الشعور في الدين وجعل العنصر الفكري تابعًا له. إن الفردانيَّة مؤسسةٌ على الشعور؛ فخبايا الشعور، طبقات الشخصيَّة الأكثر ظُلمةً وعمًى، هي الأماكن الوحيدة في العالَم التي يمكن لنا أن نرى فيها الوقائع الفعليَّة في أثناء صناعتها، وأن نرى بشكلٍ مباشر كيف تجري الأحداث، وكيف يُنفَذ العمل فعليًّا[١٠].

(٩) حتى الأخطاء المتعلِّقة بالوقائع قد يُتبيَّن أن خطأها ليس كليًّا كما يفترض العلماء. لقد رأينا في المحاضرة الرابعة كيف أن التصوُّر الديني للكون يبدو بالنسبة إلى العديد من أتباع حركة المداواة بالعقل «مُتحققًا منه»، في كل يوم، بواسطة اختبارهم للوقائع. و«اختبار الوقائع» هو حقل يحتوي على العديد من الأشياء، التي يرفض العالم المتعصِّب الاعتراف منهجيًّا بها كما يرفض الاعتراف بتلك «الوقائع» التي يختبرها أتباع حركة المداواة بالعقل وآخرون مثلهم، إلا تحت عناوين تصنيفية فَظَّة مثل «هراء»، و«عَفَن»، و«حماقة». من شأن هذا الرفض أن يتسبَّب في إهمال مجموعةٍ من الحقائق الخام التي - لولا الاهتمام المثابِر للمتدينيين بالجوانب الأكثر شخصيَّة من الواقع - لم تكن لتُسجل على الإطلاق. نعلم أن ذلك صحيحٌ بالفعل في بعض الحالات؛ وبالتالي قد يكون صحيحًا في حالاتٍ أخرى أيضًا. فلطالما كانت عمليات الشفاء الإعجازي جزءًا من عتاد الذين يؤمنون بخرق الطبيعة، ولطالما رفضها العلماء دومًا باعتبارها من صُنع الخيال. لكن معرفة العلماء المتأخرة بحقائق التنويم الإيحائي قد منحتهم مؤخرًا كتلةً استيعابيَّة [راجع آخر المحاضرة الأولى] تسمح لهم بفهم الظواهر من هذا النوع، ومن ثمَّ فهم يقرون الآن بوجود هذه الحالات الشفائيَّة، شريطة أن نسميها صراحةً بآثار «الإيحاء». حتى علامات جروح المسيح التي ظهرت على يدَي القديس فرنسيس وقدميه ربما لا تكون خرافةً وَفْقَ هذه الشروط. وبالمثل، فإن ظاهرة المس الشيطاني التي تمتَّعت بالاحترام على مدار التاريخ أصبحت على وشك أن يعترف بها العلماء باعتبارها حقيقةً، بما أنه أصبح لديهم الآن اسم «هستيريا الهوس الشيطاني hystero-demonopathy» الذي يمكن من خلاله استيعاب هذه الظاهرة. إذن، فلا يمكن لأحدٍ التنبؤ إلى أي مدى يمكن أن تستمرَّ شرعنة هذه الظواهر الخارقة للطبيعة تحت عناوين علميَّة مكتشفة حديثًا - حتى «النبوة»، وحتى «الاسترفاع»، قد تتسلل إلى القائمة.

وهكذا، فإن الطلاق الواقع بين الحقائق العلميَّة والحقائق الدينيَّة قد لا يكون بالضرورة أبديًّا كما يبدو للوهلة الأولى. وكذلك قد لا تكون شخصانيَّة العالم ورومانسيته كما بدتا للفكر البدائي، أمورًا تم تجاوزها بشكلٍ لا رجعة فيه. باختصار، قد يعود الرأي الإنساني النهائي، الذي يستحيل - بدرجةٍ ما - التنبؤ به الآن، إلى الأسلوب الأكثر شخصيَّة وذاتيَّة، تمامًا كما قد يتبع أي مسار تقدميٍّ خطًّا حلزونيًّا بدلًا من أن يتبع خطًّا مستقيمًا. وإذا كان ذلك كذلك، فإن نظرة العلم الموضوعيَّة بشكل صارم قد تظهر ذات يوم على أنها كانت انحرافًا نافعًا بشكل مؤقَّت وليست موقفًا منتصرًا بشكل نهائيٍّ كما يعلِن العالم المتعصِّب حاليًا بكل ثقة.

(١٠) لقد نبذ نقد هيوم السببيَّة من عالم الأشياء الماديَّة، و«العلم» راضٍ تمامًا عن تعريف السببيَّة =

ومقارنةً بعالَم المشاعر الفرديَّة الحيَّة هذا، فإن عالم الموضوعات العموميَّة، التي يفكِّر فيها العقل، يفتقر للصلابة والحياة. كما هو الحال في الصور المجسمة أو الحركيَّة التي تُرى خارج أجهزة عرضها؛ فهي تفتقر للبُعْدِ الثالث، والحركة، والحيويَّة الموجودة واقعيًّا. فقد نحصل على صورةٍ جميلةٍ لقطارٍ سريعٍ من المفترض أنه يتحرك، لكن أين نجد في الصورة ـ وكما سمعت صديقًا يقول ـ الطاقة أو الخمسين ميلًا في الساعة [السرعة](١١)؟

= باعتبارها التغييرات المُتلازِمة المتتابعة ـ اقرأوا آراء الفيزيائي النمساوي إرنست ماخ Ernst Mach (١٨٣٨ ـ ١٩١٦)، والإحصائي الإنجليزي كارل بيرسون Karl Pearson (١٨٥٧ ـ ١٩٣٦)، والكيميائي الألماني فيلهلم أوستفالد Wilhelm Ostwald (١٨٥٣ ـ ١٩٣٢). يكْمُن «أصل» مفهوم السببيَّة في تجربتنا الشخصيَّة الجوانيَّة، وهناك فقط يمكن ملاحظة العلاقات السببيَّة بالمعنى القديم للكلمة، مباشرة ووصفها.

(١١) عندما قرأت في صحيفة دينيَّة كلمات مثل هذه: «ربما يكون أفضل ما يمكن قوله عن الله هو أنه استنتاج حتميٌّ»، تبيَّن لي ذلك الميل إلى ترك الدين يتبخَّر في صورة مصطلحاتٍ فكريَّة. هل كان الشهداء سيغنون وهم يُحرقون في النار لمجرَّد استنتاج، حتى لو كان أمرًا لا مفرَّ منه؟ إن الرجال المتدينين الأصليين، مثل القديس فرنسيس، ولوثر، وبوهمه، كانوا عادةً أعداء لادعاء العقل بأنه يتدخَّل في الأمور الدينيَّة. لكن ها هو العقل، يتطفَّل على كل مكان، مظهرًا تأثيره التسطيحي أينما حلَّ. انظروا كيف تختفي الروح الميثوديَّة القديمة في ظلِّ تلك الكتيبات العقلانيَّة البارعة بشكلٍ رائع (والتي يجب أن يقرأها الجميع) لفيلسوف مثل البروفيسور الأمريكي بوردن باون Borden Bowne («الوحي المسيحي، الحياة المسيحية، التكفير The Christian Revelation, The Christian Life, The Atonement»: سينسيناتي ونيويورك، ١٨٩٨، ١٨٩٩، ١٩٠٠). أو انظروا لغرض الفلسفة ـ كما يُطلق عليه ـ في الطرد الجازم للدين:

يقول الفيلسوف الفرنسي فاتشرو Vacherot في كتابه («الدين La Religion»، باريس، ١٨٦٩، ص٣١٣ و٤٣٦، وغيرها)، «إن الدين استجابةٌ لحالاتٍ أو ظروفٍ عابرة، وليس لجزم دائم من الطبيعة البشريَّة، وكونه مجرَّد تعبير عن تلك المرحلة من العقل البشري التي هيمن فيها عليه الخيال... ليس للمسيحية سوى وريث نهائيٍّ واحد ممكن لممتلكاتها، وهو الفلسفة العلميَّة».

وفي سياقٍ أكثر تطرفًا، يصف البروفيسور رايبو Ribot اضمحلال الدين في كتابه («علم نفس المشاعر Psychologie des Sentiments»، ص٣١٠). ويلخِّص الفكرة في عبارةٍ واحدة ـ الهيمنة المتزايدة لعنصر الفكر العقلاني، مع التلاشي التدريجي للعنصر العاطفي، مع ميل هذا الأخير إلى الدخول في مجموعة العواطف الفكرية البحتة. فيقول: «لا شيء يبقى في نهاية المطاف من العاطفة الدينيَّة ـ كما تُدعى ـ سوى احترام مبهم للمجهول x الذي هو آخر الآثار الباقية من الخوف، وانجذاب معيَّن نحو المثل الأعلى الذي هو أثر باقٍ من الحب؛ اللذين ميزا المراحل المبكِّرة من النمو الديني. ولأوضِّح هذا بشكلٍ أبسط، يميل الدين للتحول إلى فلسفة دينيَّة. والدين والفلسفة الدينيَّة شيئان مختلفان تمامًا من الناحية النفسيَّة، فأحدهما هو البناء النظري للاستدلال العقلاني، في حين أن الآخر هو العمل الحيُّ لمجموعةٍ من الأشخاص، أو لزعيمٍ كبير مُلهَم، الذي يستدعي كامل الطبيعة الفكريَّة والشعوريَّة للإنسان».

وكذلك أجد الفشل نفسه في إدراك أن معقل الدين يكْمُن في الفرديَّة في محاولاتٍ مثل تلك التي =

دعونا نتفق إذن على أن الدين، الذي ينشغل بالمصائر الشخصيَّة والذي يظل على اتصالٍ بالواقع المطلق الوحيد الذي نعرفه، يجب أن يؤدي بالضرورة دورًا أبديًا في تاريخ البشريَّة. الأمر التالي الذي يجب علينا البتُّ فيه هو تحديد ما يكشفه الدين عن تلك المصائر، أو ما إذا كان بالفعل يكشف عن أيِّ شيء متميِّز بما يكفي لاعتباره رسالةً عامَّةً إلى البشريَّة. لقد انتهينا من تمهيداتنا ـ كما ترون ـ وبوسعنا الشروع الآن في عرض تلخيصنا النهائي.

أدرك جيدًا أنه بعد كل الوثائق النابضة التي اقتبستها، وكل وجهات النظر ذات التشكيل الملهم بالعاطفة والإيمان التي تناولتها محاضراتي السابقة، فإن التحليل الجاف الذي أتقدَّم نحوه الآن قد يبدو للكثير منكم بمثابة خاتمة محبطة، تضئيل وتسطيح للموضوع، بدلًا من تصعيد نغمة التشويق والنتيجة عند الختام. لقد قلت سابقًا إن الموقف الديني للبروتستانت يبدو فقيرًا بشدَّة بالنسبة إلى الخيال الكاثوليكي. وأخشى أن تلخيصي النهائي للموضوع قد يبدو لبعضكم في البداية وكأنه أشدُّ فقرًا. على أي حال، أناشدكم الآن بأخذ التالي في الحسبان: أحاول في هذا الجزء الحالي صراحةً تقليص الدين إلى أدنى حدوده المقبولة، إلى ذلك الحد الأدنى الخالي من الزوائد الفرديَّة، الذي تتضمَّنه جميع الأديان بوصفه نواتها، والذي قد يكون من المأمول اتفاق جميع الأشخاص المتدينين عليه. وبعد القيام بذلك، سيكون لدينا نتيجةٌ، قد تكون صغيرةً، لكنها على الأقل ستكون صلبةً؛ وباعتبارها النواة، فعليها وحولها، تترعرع مختلف المعتقدات الإضافيَّة، الحيويَّة المتورِّدة، والتي يبني مختلف الأفراد مشاريعهم التأمُّلية عليها، فتزدهر لأقصى مدى. سأضيف اعتقاداتي المفرطة (التي أعترف بأنها ستكون من النوع الشاحب إلى حدٍّ ما، بما يليق بفيلسوفٍ نقديٍّ)، وآمل أنكم أيضًا ستضيفون اعتقاداتكم المفرطة، وسنكون قريبًا مرةً أخرى في عالم التكوينات الدينيَّة الملموسة المتنوِّع. لكن في الوقت الحالي، اسمحوا لي أن أتابع الجزء التحليلي من المهمَّة بشكل جافٍ.

= قام بها البروفيسور بلدوين (في كتاب التفسيرات الاجتماعية والأخلاقية للتطور العقلي Social and Ethical Interpretations in Mental Development، الفصل العاشر) والسيد هنري مارشال H. R. Marshall (١٨٥٢ ـ ١٩٢٧) (في كتاب الغريزة والعقل Instinct and Reason، الفصول من الثامن إلى الثاني عشر) لجعل الدين محض «قوة اجتماعيَّة محافظة».

إن الفكر والشعور كليهما محدِّدان للسلوك، ويمكن للسلوك نفسه أن يُحدَّد بواسطة الشعور أو بواسطة الفكر. وعندما نجري مسحًا لحقل الدين بأكمله، نجد تنوعًا كبيرًا في الأفكار التي سادت فيه؛ لكن المشاعر من ناحية والسلوك على الناحية الأخرى هما نفسهما دائمًا تقريبًا، فالقديسون الرواقيون والمسيحيون والبوذيون لا يمكن تمييز حيواتهم عمليًا عن بعضها البعض. ولهذا فكون النظريات التي يولدها الدين متغيِّرة هو أمر ثانوي؛ وإذا كنتم ترغبون في فهم جوهر الدين، يلزم عليكم النظر إلى المشاعر والسلوك باعتبارهما العنصرين الأكثر ثباتًا فيه. فبين هذين العنصرين تنشأ الدائرة الكهربائيَّة القصيرة التي يقوم الدين عبرها بعمله الرئيس؛ بينما تشكِّل الأفكار، والرموز، والمؤسسات الأخرى خطوطًا حَلقيَّة، والتي قد تكون بمثابة كمالات وتحسينات، وقد يأتي عليها اليوم الذي تتوحَّد فيه جميعها في نسقٍ واحدٍ متناغم؛ ولكن لا يجب أبدًا اعتبارها عناصرَ تؤدي وظيفةً لا غنى عنها، ولا أنها ضروريةٌ في جميع الأوقات لكي تستمرَّ الحياة الدينيَّة. يبدو لي أن هذا هو الاستنتاج الأول الذي يحقُّ لنا استخلاصه من الظواهر التي مرت علينا في أثناء بحثنا.

الخطوة التالية هي توصيف المشاعر؛ لأي فئةٍ سيكولوجيَّة تنتمي؟

إن الأثر الناجم عن تلك المشاعر هو ـ في كل الأحوال ـ ما يطلق عليه كانط عاطفة «الطاقة المفرطة sthenic»[١٢]؛ أي: استثارة من النوع البهيج، والرحب، و«الديناميكي» التي ـ مثلها مثل أي منشِّط ـ تنعش قوانا الحيويَّة. لقد رأينا في كل محاضرة تقريبًا ـ وخصوصًا في محاضرات «التحوُّل الديني» و«القداسة» ـ كيف تتغلَّب هذه المشاعر على السوداويَّة المزاجيَّة، وكيف أنها تمنح المرء القدرةَ على التحمُّل، وتسبغ الحماسة، أو المعنى، أو السحر

(١٢) في كتاب «عناصر الطب The Elements of Medicine»، رأى الطبيب الإسكتلندي جون براون (١٧٣٥ ـ ١٧٨٨) أن تدهور الكائن الحي يرجع إلى فقدان الإثارة الحياتيَّة (الطاقة، القوة)، التي تتناقص ببطء كميّ في كل مكان في الجسم من الطفولة إلى الشيخوخة. فإذا سُحِبَت قوى الإثارة تلك، يأتي الموت بالضرورة. ومن ثمَّ فإن سبب جميع الأمراض هو زيادة أو نقصان هذه الإثارة. فترجع أمراض «الطاقة المفرطة sthenic» إلى الإفراط في الإثارة، في حين ترجع أمراض «الطاقة الواهنة asthenic» إلى عدم وجود إثارة. وقد اتبع كانط تقسيم براون في حديثه عن العواطف والمشاعر، فاعتبر أن الانفعالات مثل الحزن والخجل والجُبن، تنتمي لفئة «الطاقة المفرطة»، في حين ينتمي الضحك والبهجة والشجاعة، لفئة «الطاقة الواهنة». (المترجمان)

والعظمة على الأشياء المعتادة في الحياة(١٣). إن اسم «حالة الإيمان» الذي يطلقه البروفيسور ليوبا على هذه الحالة، لهو اسمٌ حسن(١٤). إنها حالة بيولوجيَّة بقدر ما هي حالة نفسيَّة أيضًا، وتولستوي دقيق تمامًا في تصنيفه للإيمان بين القوى **التي يحيا البشر بها**(١٥). **فغيابه التامُّ ـ انعدام التلذُّذ**(١٦) **ـ يعني: الانهيار.**

قد تتضمَّن حالة الإيمان الحدَّ الأدنى من المحتوى الفكري. لقد رأينا أمثلةً على ذلك في تلك الانخطافات المفاجئة للحضور الإلهي، أو في النوبات الصوفيَّة كالتي وصفها الدكتور باك(١٧). قد تكون حالة الإيمان مجرَّدَ حماسةٍ مبهمة، نصف روحيَّة ونصف حيويَّة، شجاعة وشعورًا بأن هناك أشياء عظيمة ورائعة من حولنا(١٨).

---

(١٣) قارن، على سبيل المثال، ص٢٤٩، ٢٦٦، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٩٦ إلى ٣٠٣، ٣٢٣ إلى ٣٢٥.

(١٤) American Journal of Psychology, vii. 345.

(١٥) انظر أعلاه، ص٢٣١.

(١٦) انظر أعلاه، ص٢٧٣.

(١٧) انظر أعلاه، ص٤٤٦.

(١٨) على سبيل المثال: يكتب القس الفرنسي هنري بريف Henri Perreyve (١٨٣١ ـ ١٨٦٥) إلى الأب جراتري: «لا أعرف كيف أتعامل مع السعادة التي أثرتها بداخلي هذا الصباح. إنها تغمرني؛ أريد فعل شيء، ومع ذلك لا يمكنني فعل أي شيء ولا أصلح لفعل شيء... أودُّ من كل قلبي فعل أشياء عظيمة». وكتب، مرةً أخرى، بعد مقابلة ملهمة، قائلًا: «كنت في الطريق إلى المنزل، منتشيًا بالبهجة، والأمل، والقوة. أردت أن أنعم بسعادتي في عزلة، بعيدًا عن كل البشر. كان الوقت متأخرًا؛ لكني لم أهتم بذلك، وسلكت طريقًا جبليًّا سائرًا مثل رجل مجنون، ناظرًا إلى السماء، من دون أي انتباه للأرض من تحتي. فجأةً دفعتني غريزة للتقهقر إلى الوراء بسرعة ـ كنت على حافة جُرْف، خطوة واحدة أخرى إلى الأمام وكنت سأسقط. فشعرت بالخوف وتخليت عن نزهتي الليلية». من سيرة هنري بيريف بقلم الأب جراتري، لندن، ١٨٧٢، ص٩٢ و٨٩.

هذا التفوُّق لدافع الاتساع الرحب [البسط] المبهم على تحديد الوجهة، كما يظهر في «حالة الإيمان»، قد تمَّ التعبير عنه جيدًا في أبيات والت ويتمان (ديوان «أوراق العشب Leaves of Grass»، ١٨٧٢، ص١٩٠):

«لأواجه الليل، والعواصف، والجوع، والسخرية، والحوادث، والرفض، كما تفعل الأشجار والحيوانات...

رفيقي العزيز! أعترف أنني قد دفعتك إلى المضي قُدمًا معي، وما زلت أدفعك، دون أدنى فكرة عن ماهية وجهتنا، أو ما إذا كنا سننتصر، أو سَنُهزم ونُسحَق تمامًا».

يبدو أن هذا الاستعداد للقيام بأشياء عظيمة، وهذا الشعور بأن العالم من حيث أهميته، وروعته، وما إلى ذلك، جدير بتحقيقهم لهذه الأشياء، هو بذرة مشتركة بين جميع الأديان العليا. إن الثقة =

لكن عندما يرافق حالةَ الإيمان محتوى فكريٌّ إيجابيٌّ، فإنه ينطبع ـ بشكلٍ لا يقهر ـ على الاعتقاد[١٩]؛ وهذا ما يفسر ولاء الأشخاص المتدينين العاطفي ـ في كل مكان ـ لأدق تفاصيل عقائدهم المختلفة بدرجةٍ كبيرة. وإذا أخذنا العقائد وحالة الإيمان معًا، باعتبارهما مكونَيْن لـ«الأديان»، وتعاملنا معهما باعتبارهما ظواهرَ ذاتيَّة بحتة، بغضِّ النظر عن مسألة «حقيقتهما»؛ فسنكون ملزمين ـ في ضوء تأثيرهما الاستثنائي في السلوك والتحمُّل ـ بتصنيفهما ضمن أهم الوظائف البيولوجيَّة للبشريَّة. إن تأثيراتهم المحفزة والتنويمية كبيرةٌ للغاية لدرجة أن البروفيسور ليوبا ـ في مقالة حديثة[٢٠] ـ يذهب إلى القول بأنه طالما أن البشر يمكنهم **استخدام** إلههم، فإنهم لا يهتمون بهويته إلا قليلًا جدًّا؛ بل قد لا يعبؤون حتى بما إذا كان موجودًا أم لا. يقول ليوبا: «يمكن أن نصيغ حقيقة الأمر كالتالي: **إن الله غير معروف، وغير مفهوم؛ ولكنه يُستخدم** أحيانًا بوصفه مُمَوِّنًا للحوم، وأحيانًا بوصفه مُعينًا أخلاقيًّا، وأحيانًا بوصفه صديقًا، وأحيانًا بوصفه محبوبًا. وإذا أثبت أنه مفيدٌ، فإن الوعي الديني لا يطلب أكثر من ذلك. إن أسئلةً من قبيل هل الله موجود حقًّا؟ كيف يكون وجوده؟ وما هي ماهيته؟ هي من بين عديد الأسئلة التي ليس لها صلةٌ بالموضوع. ليس الله هو غاية الدين، وإنما الحياة، الكثير من الحياة، حياة أكبر وأكثر ثراءً وأكثر إرضاءً؛ هي غاية الدين، في التحليل الأخير. إن حبَّ الحياة ـ في كل مستوى من مستويات النمو الروحي ـ هو الدافع الديني»[٢١].

= في أحلامنا الطامحة، أو في المصير التوسُّعي لبلادنا، وإيماننا بعناية الله الراعية لنا، تنبع كلها من تدفق دوافعنا المتحمِّسة، ومن هذا الإحساس بتجاوز الممكن للواقع.

(١٩) قارن مع مقال البروفيسور ليوبا الذي سبق الإحالة إليه، ص٣٤٦ ـ ٣٤٩.

(٢٠) The Contents of Religious Consciousness, in The Monist, xi. 536, July, 1901.

(٢١) Loc. cit., pp. 571, 572, abridged.

لقد اقتبست المقطع باختصار. انظر أيضًا نقد ليوبا الاستثنائي لفكرة سعي الدين في المقام الأول إلى حلِّ اللغز الفكري للعالم. قارن مع ما يقوله فيلهلم بيندر W. BENDER (في كتابه «طبيعة الدين Wesen der Religion»، بون Bonn، ١٨٨٨، ص٨٥، ٣٨): «ليس الدين سؤالًا عن الله، ولا بحثًا في أصل العالم والغرض منه؛ ولكنه سؤالٌ عن الإنسان. إن كل الرؤى الدينيَّة للحياة متمركزةٌ حول الإنسان». «إن الدين هو نشاط الدافع الإنساني نحو الحفاظ على الذات الذي من خلاله يسعى الإنسان إلى تحقيق غاياته الجوهريَّة الأساسيَّة ضد الضغط العكسي للعالم من خلال رفع نفسه بحرية نحو القوى المنظمة والحاكمة للعالم عندما يصل لحدود قوته». والكتاب كله مجرَّد تطوير لهذه الكلمات.

ومن ثمَّ فإنه وفق هذا التصنيف الذاتي المحض، يلزم اعتبار الدين إذن محميًّا ـ بطريقة ما ـ من هجمات منتقديه. إذ يبدو أنه لا يمكن أن يكون مجرَّد مفارقة تاريخيَّة وبقيَّة من العصور الغابرة، وإنما أنه يمارس وظيفة ثابتة ودائمة، سواء أكان متضمنًا لمحتوى فكريٍّ أم لا، وسواء أكان هذا المحتوى الفكري ـ في حالة وجوده ـ صحيحًا أم لا.

فيتعيَّن علينا الآن تجاوز وجهة نظر المنفعة الذاتيَّة المجرَّدة هذه، والنظر في المحتوى الفكري نفسه.

أولًا: في ظل كل الاختلافات الموجودة بين العقائد، هل هناك نواة مشتركة يشهدون لها بالإجماع؟

وثانيًا: أيلزم أن نعتبر تلك الشهادة صحيحةً؟

سأبدأ بالسؤال الأول، وأجيب عليه فورًا بالإثبات: نعم، هذه النواة موجودة. إن الآلهة والصياغات المتحاربة للأديان المختلفة تلغي بعضها بعضًا بالفعل؛ لكنْ ثمَّة تصريح متطابق يبدو أن كلَّ الأديان مجتمعةٌ عليه، وهو يتألَّف من جزأين: انزعاج؛ وحله.

١ ـ الانزعاج: في أبسط توصيفاته، هو شعور بوجود **شيءٍ خاطئ فينا** ونحن في وضعنا الطبيعي.

٢ ـ أما الحلُّ: فهو شعور **بأننا نُنقذ من ذلك الخطأ** بواسطة التواصل الصحيح مع القوى العليا.

في حالة تلك العقول الأكثر تطورًا التي قصرنا أنفسنا على دراستها، يأخذ الخطأ طابعًا أخلاقيًّا، ويأخذ الخلاص منه مسحة صوفيَّة. وأعتقد أننا سنبقى في حدود ما هو مشترك بين جميع هذه العقول إذا ما صغنا جوهر تجربتهم الدينيَّة كالتالي:

إن الفرد، بقدر ما يعاني من خطئه وينتقده، يكون متجاوزًا له على نحو واعٍ، ويكون ـ ولو بأقل قدر ممكن ـ على تواصلٍ مع شيء أعلى، هذا إذا كانَ هناك شيءٌ أعلى. إذن، فإلى جانب الجزء الخاطئ من الفرد هناك جزء أفضل، على الرغم من أنه قد يكون مجرَّد برعم عاجزٍ. وفي هذه المرحلة، يكون من العسير على المرء تحديد أيٍّ من هذين الجزأين هو كينونته

الحقيقيَّة؛ ولكن عندما تأتي المرحلة الثانية (مرحلة الحل أو الخلاص)[٢٢]، يطابق المرء بين كينونته الحقيقية والجزء البرعمي الأعلى في نفسه؛ ويفعل ذلك على النحو التالي: **يصبح واعيًا بأن هذا الجزء الأعلى منه متجاور ومتَّصل مع مزيد** (A more) من هذه الطبيعة العليا، التي تعمل في الكون الواقع خارج المرء، والتي يمكن له أن يظلَّ على اتصالٍ بها وأن يلوذ بها، بطريقة ما، وينقذ نفسه عندما ينهار كيانه الأدنى بأكمله إلى حطام.

يبدو لي أنه يمكن وصف كل الظواهر بدقَّة بواسطة هذه المصطلحات العامَّة والبسيطة للغاية[٢٣]. فهي تستوعب النفس المتشظِّية ومعاناتها، وتتضمَّن تغيُّر مركز الطاقة لدى الفرد واستسلام نفسه الأدنى، وتعبِّر عن مظهر خارجيَّة القوة المساعدة؛ لكنها ـ في الوقت نفسه ـ تفسِّر شعورنا بالتوحُّد معها[٢٤]، وتبرِّر تمامًا شعورنا بالطمأنينة والبهجة. ربما لا توجد وثيقة سيرة ذاتيَّة واحدة ـ من بين جميع الوثائق التي اقتبستها ـ لن ينطبق عليها الوصف السابق جيدًا؛ فالمرء لا يحتاج سوى إضافة تفاصيل معيَّنة من شأنها تكييف هذا الوصف مع مختلف النُّظم اللاهوتيَّة والمزاجات الشخصيَّة، وسيكون حينها قد أعاد بناء التجارب الدينيَّة المتنوِّعة في أشكالها الفرديَّة.

لكن حتى الآن، كما يذهب هذا التحليل، ليست هذه التجارب سوى ظواهر سيكولوجيَّة. صحيح أنها تتمتَّع بقيمةٍ بيولوجيَّة هائلة. فقوة المرء الروحيَّة تزداد فعلًا عندما يمر بها، حيث تنفتح له حياة جديدة، وتبدو له هذه التجارب مكانًا تلتقي فيه قوى كونين؛ لكن بالرغم من ذلك، قد لا يكون كل ذلك سوى طريقته الذاتيَّة في الشعور بالأشياء، تخيل من خيالاته، بغضِّ النظر عن الآثار الناتجة. ومن ثمَّ سأنتقل الآن إلى سؤالي الثاني: ما هي

---

(٢٢) يلزم تذكُّر أنه بالنسبة إلى بعض الأشخاص، تأتي هذه المرحلة فجأةً، بينما تأتي للبعض الآخر تدريجيًا، في حين أن هناك آخرين يتمتَّعون بها عمليًا طوال حياتهم.

(٢٣) الصعوبات العملية هي: ١ ـ أن «يدرك المرء واقعية» الجزء الأعلى منه؛ ٢ ـ وأن يطابق بين ذاته وهذا الجزء حصرًا؛ ٣ ـ وأن يطابق بين هذا الجزء وبقية الوجود المثالي بأكمله.

(٢٤) «عندما يكون النشاط الصوفي في ذروته، نجد أن الوعي يتملكه إحساس بوجود **فائض** عن الذات **ومتطابق** معها في آنٍ واحد: عظيم بما يكفي ليكون الله؛ وجوَّاني بما يكفي ليكون **أنا**. في هذه الحالة، يجب أن تسمَّى (موضوعية) هذا الوجود بـ**الفيض**، أو بـ**المجاوزة**». انظر:

RÍCĬJAC: Essai sur les fondements do la conscience mystique, 1897, p. 46

«الحقيقة» الموضوعيَّة لمحتوى هذه التجارب[٢٥]؟

ذلك الجزء من المحتوى الذي يثار حوله سؤال الحقيقة بشكلٍ وثيق الصلة هو ذلك «المزيد من هذه الطبيعة» الذي تصل أنفسنا العليا - في أثناء التجربة - إلى علاقة عملٍ متناغمة معه. هل هذا المزيد «مجرَّد فكرة خاصَّة بنا، أم أنه موجودٌ بالفعل؟ وإذا كان موجودًا بالفعل، فبأي شكلٍ هو موجود؟ وهل يفعل كما هو موجود؟ وبأي صورةٍ يجب علينا تصور ذلك «الاتحاد» معه، الذي لا يساور العباقرة الدينيين شكٌّ في حدوثه؟

إنه من خلال الإجابة على هذه الأسئلة، تؤدي اللاهوتيات المختلفة عملها النظري، ويظهر اختلافها بشكلٍ كبير. تتفق جميعها على أن هذا «المزيد» موجودٌ بالفعل؛ لكن بعضها يرى أنه موجودٌ في شكل إلهٍ أو آلهة شخصيَّة، بينما تقنع أخرى بتصوُّره كتيارٍ من النزوع المثالي المتضمن في البنية الأزليَّة للعالم. وعلاوة على ذلك، تتفق جميعها على أنه يفعل كما هو موجود، وأنه يحدث تغييرًا ما للأفضل عندما تترك له زمام حياتك. لكن عندما تتناول تجربة الاتحاد معه، تتجلَّى اختلافاتها التأمليَّة بكل وضوح. فحول هذه النقطة تدور الخلافات المُزْمِنة بين وحدة الوجود والتأليه، وبين الطبيعة الفطريَّة [الميلاد الأول] والميلاد الثاني، وبين جزاء الأعمال ومعجزة الفضل والكارما karma، وبين الخلود وتناسخ الأرواح، وبين العقلانيَّة والتصوُّف.

في نهاية محاضرتي حول الفلسفة[٢٦]، دافعت عن فكرة أن علمَ أديانٍ محايدًا قد يُخرج من وسط اختلافات الأديان مجموعةً مشتركةً من العقائد التي قد يصوغها أيضًا في مصطلحاتٍ لا تحتاج العلوم الطبيعيَّة للاعتراض عليها. وقلت أيضًا إن هذا العلم قد يتبنَّى هذه المجموعة باعتبارها فرضيته التوفيقيَّة الخاصَّة، فيوصي بها للاعتقاد العام. وقلت أيضًا إنه سيلزم عليَّ في محاضرتي الأخيرة محاولة صياغة مثل هذه الفرضيَّة.

ولقد حان الوقت الآن لهذه المحاولة. إن كلَّ من يصف كلامه بأنه

---

(٢٥) تعني كلمة «الحقيقة» هنا شيئًا زائدًا على مجرَّد القيمة الحياتيَّة [ثمار الدين]، على الرغم من ميل الإنسان طبيعيًا للاعتقاد بأن كلَّ ما له قيمة حياتية كبيرة، مشهود له بأنه حقيقيٌّ [يتجاوز ويليام جيمس هنا الحقيقة البراجماتيَّة إلى الحقيقة الميتافيزيقيَّة. (المترجمان)].

(٢٦) انظر أعلاه، ص٥٠١.

«فرضيَّة»، يتخلَّى عن الطموح في أن تكون حججه قاهرةً لا تُرَدُّ. وبالتالي، فإن أكثر ما يمكنني فعله هو تقديم شيء يتفق مع الحقائق بسهولة، بحيث لا يجد منطقكم العلمي أية ذريعة معقولة لنقض ميلكم لقبولها باعتبارها صحيحةً.

إن ما أسميناه بالـ«مزيد»، ومعنى «اتحادنا» معه، هما نواة بحثنا هنا. فإلى أي وصفٍ محدَّد يمكن ترجمة هاتين الكلمتين، وإلى أي حقائق محدَّدة تشير؟ من الخطأ أن نضع أنفسنا بشكل ارتجاليٍّ في إطار لاهوتٍ معيَّن، اللاهوت المسيحي مثلًا، ثم نمضي على الفور قدمًا لنحدِّد «المزيد» بأنه يهوه، و«الاتحاد» بأنه نسبةٌ لبرِّ المسيح إلينا[٢٧]. إذ سيكون ذلك ظلمًا للأديان الأخرى، وسيُعد - من وجهة نظرنا الحالية على الأقل - اعتقادًا مفرطًا.

لهذا يلزم علينا البدء باستخدام مصطلحاتٍ أقلَّ خصوصيَّة؛ وبما أن أحد واجبات علم الأديان هو الحفاظ على علاقة الدين مع بقية العلوم، فإنه سيكون من الأفضل - أولًا وقبل كل شيء - إيجاد طريقة لوصف الـ«مزيد»، الذي قد يعتبره علماء النفس أيضًا حقيقيًّا. إن **الذات اللا - واعية** هي في الوقت الحاضر كيان سيكولوجيٌّ مُعتمَد؛ وأعتقد أننا نجد فيها بالضبط المصطلح الوسيط المطلوب. فبصرف النظر عن جميع الاعتبارات الدينيَّة، توجد - فعليًّا وحرفيًّا - في نفوسنا حياةٌ أكثر من تلك التي ندركها في أيِّ وقت. لم تُستكشف منطقة ما وراء هامش الوعي بشكل جادٍّ حتى الآن؛ لكن ما قاله السيد مايرز عام ١٨٩٢ في مقالته حول الوعي اللا - شعوري[٢٨]،

---

(٢٧) هي نفس عقيدة التبرير بالإيمان، انظر: كورنثوس الأول ١: ٣٠ التي تقول: «وَبِفَضْلِ اللهِ صَارَ لَكُمْ مَقَامٌ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ الَّذِي جُعِلَ لَنَا حِكْمَةً مِنَ اللهِ وَبِرًّا وَقَدَاسَةً وَفِدَاءً»، وأيضًا كورنثوس الثانية ٥: ٢١ التي تقول: «فَإِنَّ الَّذِي لَمْ يَعْرِفْ خَطِيئَةً، جَعَلَهُ اللهُ خَطِيئَةً لأَجْلِنَا، لِنَصِيرَ نَحْنُ بِرَّ اللهِ فِيهِ». (المترجمان)

(٢٨) أعمال جمعية البحوث النفسية Society for Psychical Research، المجلد السابع، ص٣٠٥. للحصول على بيانٍ كاملٍ لوجهات نظر السيد مايرز، أحيلكم على كتابه المنشور بعد وفاته، «الشخصية البشرية في ضوء الأبحاث الحديثة Human Personality in the Light of Recent Research»، الذي أعلنت دار نشر Longmans, Green & Co بالفعل بأنه قيد النشر. لقد اقترح السيد مايرز لأول مرة استكشاف المنطقة اللا - شعوريَّة من الوعي بكاملها باعتبار أن هذه المسألة مشكلةٌ بحثيَّة سيكولوجيَّة عامَّة، واتخذ الخطوات المنهجيَّة الأولى في رسم تضاريسها عن طريق التعامل مع مجموعة من الوقائع =

يظل صحيحًا كما كان عندما كُتب لأول مرة: «كل واحد منّا هو في الواقع كيان نفسيٌّ دائم أكبر بكثير مما يعرف عن نفسه ـ فردانيَّة لا يمكنها أبدًا التعبير عن نفسها بشكل تامٍّ من خلال أية تجلياتٍ جسديَّة. نعم تتجلّى النفس من خلال الجسد؛ لكنَّ هناك دومًا جزءًا خفيًّا منها. هناك دومًا ـ على ما يبدو ـ قوة تعبيريَّة جسديَّة في التأخُّر أو التكتُّم»[29]. إن الكثير من محتوى هذه الخلفيَّة الأكبر التي يبرز ضدها وجودنا الواعي بكل جلاءٍ غير مهمٍّ. فتدخل فيها لحدٍّ كبير الذكريات الناقصة، والأناشيد السخيفة، والمخاوف المثبطة، والظواهر «المذيبة dissolutive» من مختلف الأنواع، كما يسميها مايرز. لكن يبدو أيضًا أن أصل العديد من مظاهر العبقريَّة يكْمُن في هذه الخلفيَّة؛ وفي دراستنا للتحوُّل الديني، والتجارب الصوفيَّة، والصلاة، رأينا كيف تؤدي الغارات القادمة من هذه المنطقة دورًا مدهشًا في الحياة الدينيَّة.

إذن، دعوني أطرح التالي كفرضيَّة: إن كل ما قد يكون على جانبه **الأبعد**، هو ذلك الـ«مزيد» الذي نشعر بارتباطنا معه في التجربة الدينيَّة، هو في جانبه **الأقرب** الامتداد اللا ـ واعي لحياتنا الواعية. ومن خلال البدء بحقيقةٍ سيكولوجيَّة مُعترف بها كأساسٍ لنا، يبدو أننا نحافظ على صلة أطروحتنا مع «العلم»، وهي الصلة التي يفتقر إليها اللاهوتي العادي. وفي الوقت نفسه، يُسَوَّغ ادعاء اللاهوتي بأن الشخص المتدين تحركه قوة خارجيَّة؛ لأن إحدى خصوصيات الغزو من المنطقة اللا ـ واعية هي اتخاذ مظهر موضوعي، والإيحاء للشخص بوجود قوةٍ خارجيَّة مسيطرة عليه. في الحياة الدينيَّة، يُشعر بأن هذه السيطرة من «أعلى»؛ لكن بما أن فرضيتنا هي أن الملكات العليا في عقولنا الخفيَّة [اللا ـ واعية] هي التي تسيطر في المقام الأول، فإن الشعورَ بالوحدة مع القوة التي تتجاوزنا شعورٌ بشيء حقيقيٍّ، ليس فقط ظاهريًّا، وإنما حرفيًّا كذلك.

= اللا ـ شعوريَّة، والتي كانت حتى ذلك الوقت يُنظَر إليها باعتبارها وقائعَ معزولة غريبة، وباعتبارها سلسلةً طبيعيَّة، وأخضعها لنظام تسمية منهجيّ. ووحده العمل المستقبلي على المسار الذي افتتحه مايرز يمكنه إظهار مدى أهمية هذا الاستكشاف. قارن مع ورقتي العلمية: «خدمات فريدريك مايرز لعلم النفس Frederic Myers's Services to Psychology»، في أعمال الجمعية المذكورة، الجزء الثالث عشر، مايو ١٩٠١.

(٢٩) قارن مع قائمة ما تحويه «المنطقة ب» المذكورة أعلاه في الصفحات ٥٢٨ ـ ٥٢٩، وأيضًا ما قِيل عن النفس اللا ـ واعية في الصفحات ٢٨٠ ـ ٢٨٥، و٢٨٧ ـ ٢٨٨.

يبدو لي أن هذا المدخل إلى الموضوع هو الأفضل بالنسبة إلى علم الأديان؛ لأنه يتوسَّط عددًا من وجهات النظر المختلفة. ولكنه مجرَّد مدخل؛ فالصعوبات تُظهر نفسها بوضوح بمجرَّد عبوره، حيث يُطرح علينا السؤال عن المدى الذي قد يحملنا ما وراء هامش الوعي عبره إذا تتبعناه إلى جانبه الأبعد. وهنا تبدأ الاعتقادات المفرطة: هنا يقدم التصوف، وانخطافات التحوُّل الديني، والفيدانتا، والمثاليَّة الترنسندنتاليَّة، في تفسيراتها الواحديَّة(٣٠)، وتخبرنا أن النفس المتناهية تتوحَّد مرةً أخرى مع النفس المطلقة، بما أنها كانت دائمًا متَّحدةً مع الله ومتطابقةً مع روح العالَم(٣١). هنا يأتي أنبياء جميع الديانات المختلفة برؤاهم، وأصواتهم، وانخطافاتهم، وانفتاحاتهم الأخرى، التي يعتقد كلٌّ منهم أنها تثبت صحَّة إيمانه الخاص.

أما أولئك الذين لم يُنعَم عليهم شخصيًّا بمثل هذه الكشوفات، فعليهم الوقوف خارجها تمامًا، وأن يقرروا ـ في الوقت الحالي على الأقل ـ أنها تبطل بعضها بعضًا ولا تترك أي نتائج ثابتة؛ نظرًا لأنها تؤكِّد عقائد لاهوتيَّة

---

(٣٠) قارن مع ص٤٦٤ أعلاه.

(٣١) أضيف تعبيرًا آخر عن هذا الاعتقاد، لزيادة معرفة القارئ بذلك المفهوم:

«إذا كانت هذه الغرفة مظلمةً تمامًا منذ آلاف السنين، ثم أتيت أنت ودخلتها، فشرعت في البكاء والعويل صارخًا: «آه من الظلام»، فهل سيختفي الظلام حينها؟ فلتنيروها، أشعلوا عُود ثقاب، وسيأتي النور في لحظة. بماذا سيفيدكم أن تظلوا طوال حياتكم تقولون: «آه، لقد ارتكبت الشرَّ، لقد ارتكبت الكثير من الأخطاء»؟ لا يتطلَّب الأمر أي شبح ليخبرنا بذلك. اجلبوا النور، وسينقشع الشرُّ في لحظة. عززوا من قوة الطبيعة الحقيقية، وابنوا نفوسكم، المشرقة، المتلألئة، النقية دومًا، استدعوا ذلك في كل من تروه. أتمنى أن يكون كلُّ واحدٍ منَّا قد وصل إلى مثل هذه الحالة، بحيث عندما نرى أشدَّ البشر حقارةً، نتمكَّن من رؤية الله بداخله، وبدلًا من إدانته، سنقول: (قُمْ أيها المشرق، قُمْ يا من تكون نقيًّا دائمًا، قُمْ يا من لم تولد ولن تموت، قُمْ أيها العظيم القدير، قُمْ وأظهر طبيعتك). . . هذه أعلى صلاة تُعلمها أدفايتا فيدانتا Advaita. هذه هي الصلاة الواحدة: أن نتذكَّر طبيعتنا». . . «لماذا يخرج المرء للبحث عن الله؟. . . إنه قلبك النابض، ولأنك كنت تجهل ذلك، ظننت خطأً أنه شيء خارجيٌّ. إنه أقرب من القريب، من نفسي ذاتها، من واقع حياتي الخاصَّة، من جسدي وروحي ـ أنا أنت وأنت أنا. هذه هي طبيعتك الخاصَّة. أكِّدها، وجسِّدها. لا أن تصبح نقيًّا؛ لأنك نقيٌّ بالفعل. لا أن تصبح مثاليًّا؛ لأنك مثاليٌّ بالفعل. كل فكرة جيدة تفكِّر فيها أو تتصرف وفقها هي ببساطة تمزيق للحجاب، إذا جاز التعبير، فيتجلى النقاء، أو اللا ـ نهاية، أو الله الذي خلفها ـ الذات الأبديَّة لكل شيء، الشاهد الأبدي في هذا الكون، نفسك ذاتها. المعرفة ـ إذا جاز التعبير ـ خطوة لأسفل، تدهور. إننا المعرفة ذاتها بالفعل؛ فكيف نعرفها؟». انظر:

SWAMI VIVEKANANDA: Addresses, No. XII., Practical Vedanta, part iv. pp. 172, 174, London, 1897; and Lectures, The Real and the Apparent Man, p. 24, abridged.

متعارضةً ولا يمكن التوفيق بينها. وإذا اتبعنا أيًا منها، أو إذا اتبعنا النظرية الفلسفيَّة أو اعتنقنا مذهب وحدة الوجود الواحدي على أُسسٍ غير صوفيَّة، سنفعل ذلك في إطار ممارسة حريتنا الفرديَّة، وسنبني ديننا بالطريقة الأكثر توافقًا مع حساسياتنا الشخصيَّة. ومن بين هذه الحساسيات، يؤدي النوع الفكري [العقلي] منها دورًا حاسمًا. فعلى الرغم من أن المسألة الدينيَّة هي - في المقام الأول - مسألة حياة، مسألة أن نحيا أو ألا نحيا في الاتحاد الأعلى الذي ينفتح لنا بوصفه هبة، فإن الاستثارة الروحيَّة التي تبدو هذه الهبة حقيقيَّة من خلالها ستفشل غالبًا في أن تَظْهَرَ في المرء حتى يُتطرَّق إلى بعض المعتقدات أو الأفكار الفكريَّة الخاصَّة المُتَّضِحَة له(٣٢). ومن ثمَّ، ستكون هذه الأفكار ضروريَّةً لدين الفرد؛ وهو ما يعني القول بأن الاعتقادات المفرطة في اتجاهاتٍ مختلفة هو أمرٌ لا غنى عنه على الإطلاق، وأن علينا معاملتها بعطفٍ وتسامح طالما أنها متسامحةٌ أيضًا. وكما كنت قد كتبتُ في مكانٍ آخر، فإنه عادةً ما تكون اعتقادات المرء المفرطة هي أكثر الأشياء قيمةً وإثارةً للاهتمام فيما يتعلَّق به.

لكن بصرف النظر عن الاعتقادات المفرطة، وبقصر أنفسنا على ما هو مشترك وعام، نجد **في حقيقة أن الشخص الواعي متصلٌ مع نفس أوسع تأتيه من خلالها تجارب الإنقاذ والخلاص(٣٣)، ما يُعَدُّ محتوى موجبًا في التجربة الدينيَّة،**

---

(٣٢) على سبيل المثال، إليكم حالة سيدة، تعرضت منذ ميلادها لأفكار مسيحية، كان عليها الانتظار إلى أن تأتيها هذه الأفكار مغطَّاة بالصيغ الروحيَّة لكي يتسنَّى لها المرور بالتجربة:

«بالنسبة إليَّ، يمكنني القول بأن الروحانية أنقذتني. لقد كُشِف لي عنها في لحظةٍ حرجة من حياتي، ومن دونها لا أعرف ما كنت سأفعله. لقد علمتني الانفصال عن الأشياء الدنيويَّة ووضع أملي في الأشياء القادمة [الأخرويَّة]. من خلالها، تعلَّمت أن أرى في كل البشر إخوة غير مكتملين روحيًا، بحيث أدين لهم بالمساعدة والحب والصفح، حتى أولئك الأكثر إجرامًا، وحتى أكثر من عانيت منهم. لقد تعلَّمت ألَّا أفقد أعصابي أبدًا، وألَّا أحتقر أحدًا، وأن أدعو للجميع. الأهمُّ من ذلك كلّه أنني تعلَّمت الصلاة! وعلى الرغم من أنه لا يزال أمامي الكثير لأتعلمه في هذا المجال، فإن الصلاة دائمًا تجلب لي المزيد من القوة، والعزاء، والراحة. أشعر أكثر من أي وقتٍ مضى أنني قد اتخذت خطواتٍ قليلة فقط على طريق التقدُّم الطويل؛ لكنني أنظر إلى طوله دون خوف؛ لأني على ثقة من أنه سيأتي اليوم الذي ستكافأ فيه كل جهودي. لهذا، ثمَّة مكان عظيم للروحانيَّة في حياتي؛ بل إنها تحتلُّ المركز الأول فيها». من مجموعة البروفيسور فلورنوي.

(٣٣) «إن تأثير الروح القدس، المسمَّى - بشكل رائع - بالمعين [يوحنا ١٤ : ٢٦ (المترجمان)]، هو بالفعل تجربة واقعيَّة، بقدر واقعيَّة الكهرومغناطيسيَّة».

= W. C. BROWNELL, Scribner's Magazine, vol. Xxx. P. 112.

وهو ما يبدو لي أمرًا صحيحًا حرفيًا وموضوعيًا لأقصى حدٍّ ممكن. وإذا مضيت الآن قدمًا إلى بيان فرضيتي الخاصَّة حول الحدود الأبعد لهذا الامتداد في شخصياتنا، فسيكون عليَّ أن أطرح اعتقاداتي المفرطة الخاصَّة - على الرغم من علمي بأنها ستبدو لبعضكم اعتقادات مقِلَّة مؤسفة under-belief - والتي يمكنني التسامح معها بنفس قدر تسامحي مع اعتقاداتكم المفرطة إذا ما تبادلنا الأدوار.

يبدو لي أن الحدود الأبعد لوجودنا غارقةٌ في بُعْدٍ وجوديٍّ آخر مختلف تمامًا عن مجرَّد العالم المحسوس و«القابل للفهم». يمكنكم تسمية هذا البُعد بالمنطقة الصوفيَّة، أو منطقة ما وراء الطبيعة، اختاروا ما تشاءون. وبقدر ما تنبع دوافعنا المثاليَّة من هذه المنطقة (ومعظمها ينشأ فيها بالفعل؛ إذ نجد أنها تستحوذ علينا على نحوٍ لا يسعنا وصفه بوضوح)، بقدر ما ننتمي إلى هذه المنطقة بمعنى أكثر حميميَّة من معنى انتمائنا إلى العالَم المرئي؛ لأننا ننتمي بالمعنى الأكثر حميميَّة للمكان، أيما يكن، الذي تنتمي مُثلنا العليا إليه. لكن المنطقة غير المرئيَّة محل النقاش ليست مثاليَّة فحسب؛ لأنها تُحدث تأثيرات في هذا العالَم المرئي. فعندما نتواصل مع هذه المنطقة، يُنْجَز عمل فعليٌّ في شخصياتنا المتناهية؛ إذ نتحوَّل إلى بشر جدد، وبناءً على تجدُّدنا هذا يحدث تغيُّر في سلوكنا في هذا العالم الطبيعي(٣٤). لكن ما يُحدث تأثيرات داخل

= [قارن مع مفهوم «الخبرة الخالصة» عند جيمس، الذي هو مصدر جميع الخبرات، والذي استعرضناه في المقدمة. (المترجمان)].

(٣٤) يظهر بكثرة في المحاضرات السابقة كيف أن عملية فتح نفوسنا، أو ما يسمَّى بالصلاة، هي عملية محدَّدة تمامًا بالنسبة إلى بعض الأشخاص. لكني أضيف هنا مثالًا ملموسًا آخر لتعزيز هذا الانطباع بعقل القارئ:

«يمكن للإنسان أن يتعلَّم تجاوز هذه القيود [الفكر المحدود] واستخلاص القوة والحكمة عندما يرغب. . . يُعرف الحضور الإلهي من خلال التجربة. فالتوجُّه إلى مستوى أعلى هو عمل يميز الوعي. إنها ليست تجربة غامضة، أو مبهمة أو نصف واعية. ليست نشوة؛ وليست غشية. ليست وعيًا كليًّا كما تقول الفيدانتا. ليست نتيجة تنويم ذاتيٍّ. إنها انصراف الوعي بشكل هادئ، وعاقل، وسليم، وعقلاني، ووفق الحس الجمعي، عن ظواهر الإدراك الحسي إلى ظواهر الإدراك العرفاني، من فكر الذات إلى عالم أعلى وأسمى بشكلٍ مميز. . . على سبيل المثال، إذا كانت النفس الأدنى عصبيَّة وقلقة ومتوتِّرة، يمكن للمرء في غضون لحظاتٍ قليلة إجبارها على أن تكون هادئةً. لا يحدث ذلك بمجرَّد كلمة بسيطة. إنه - أكرِّر مرةً أخرى - ليس تنويمًا. إنه يحدث من خلال استخدام القوة. يشعر المرء بروح السلام بكل وضوح كما يشعر بالحرارة في أحد أيام الصيف الحارَّة. بكل تأكيدٍ يمكن استخدام القوة كما يمكن تركيز أشعة الشمس واستخدامها لإنجاز الأعمال، لإشعال النار في الخشب على سبيل المثال».

The Higher Law, vol. Iv. pp. 4, 6, Boston, August, 1901.

واقع آخر يلزم وصفه هو نفسه بالواقعي؛ لذلك أشعر وكأنه ليس لدينا أي عذرٍ فلسفيٍّ يسوِّغ لنا وصف العالم الصوفي أو غير المرئي بأنه غير واقعيٍّ.

إن الله هو التسمية الطبيعيَّة ـ بالنسبة إلينا نحن المسيحيين على الأقل ـ لذلك الواقع الأسمى؛ لذلك سأدعو هذا الجزء الأعلى من الكون باسم الله(٣٥). وبيننا وبين الله عمل متبادل؛ ففي فتحنا لذواتنا أمام تأثيراته يتحقَّق مصيرنا الأعمق. إن الكون، في أجزائه التي تتألَّف من وجودنا الشخصي، يسلك منعطفًا حقيقيًّا نحو الأفضل أو نحو الأسوأ على حسب تلبية كل واحد منَّا لأوامر الله أو تهرُّبه منها. وفيما يتعلَّق بهذا الأمر، أظننكم تتفقون معي، بما أن كل ما أفعله هو أنني أترجم إلى لغةٍ تبسيطيَّة ما قد أسميه بالاعتقاد الغريزي للبشرية: إن الله حقيقيٌّ؛ لأنه يُنتج آثارًا حقيقيَّة [المبدأ البراجماتي].

إن الآثار الحقيقيَّة المعنيَّة هنا ـ وبقدر ما اعترفت بها حتى الآن ـ تؤثر في مراكز الطاقة الشخصيَّة لشتَّى الأفراد؛ لكن معظمهم يؤمنون عفويًّا بأن هذه الآثار تؤدي عملها في نطاقٍ أوسع من هذا. فمعظم الأشخاص المتدينين يعتقدون (أو «يعرفون»، إذا كانوا متصوفة) أن كل الكائنات التي تدرك الحضور الإلهي ـ وليس هم فحسب ـ آمنةٌ بين يدي الله الراعيتين. إنهم متيقنون من وجود معنى، أو بُعد، حيث نُنْقَذ **جميعًا**، على الرغم من أبواب الجحيم وكل المظاهر الأرضيَّة المؤذية، التي توحي بنقيض ذلك. إن وجود الله هو الضامنُ لنظام مثاليٍّ سيُحفَظ إلى الأبد. فهذا العالم ـ وكما يؤكِّد لنا العلم ـ قد يحترق أو يتجمَّد في يوم ما؛ لكن إذا كان هذا جزءًا من نظامه، فمن المؤكَّد أن المُثل العليا القديمةً ستؤتي ثمارها في مكانٍ آخر؛ وهكذا، أينما يكون الله تكون المأساة مؤقتة وجزئيَّة، ولا يكون الدمار هو النهاية المطلقة. وفقط عندما تؤخذ هذه الخطوة الإيمانيَّة الإضافيَّة المتعلِّقة بالله، ويُتنبَّأ بالعواقب الموضوعيَّة البعيدة، فإن الدين ـ كما يبدو لي ـ يتحرَّر

(٣٥) الترنسندنتاليون مغرمون بمصطلح «الروح المتغلغلة في كل شيء» [راجع الهامش ص١٤٨ (المترجمان)]؛ لكنهم ـ وكقاعدةٍ عامَّة ـ يستخدمونه بالمعنى العقلي؛ أي: إنه يعني فقط وسيطًا للتواصل. لكنَّ «الله» عامل مُسبِّب بقدر ما هو وسيط للتواصل، وهذا هو الجانب الذي أودُّ التأكيد عليه هنا.

تمامًا من قيود أول تجربة ذاتيَّة مباشرة، ويفسح المجال لاعتباره **فرضيَّة واقعيَّة**. إن الفرضيَّة الجيدة في مجال العلوم يلزم أن تمتلك خواصَّ أخرى غير خواص الظاهرة التي طُرِحت هذه الفرضيَّة لتفسيرها مباشرة، وإلا فإنها لن تكون فرضيةً مثمرةً بالدرجة الكافية. والله ـ فقط بمعنى ما يدخل فقط في تجربة الاتحاد التي يمرُّ بها المتدين ـ لا يرقى لأن يكون فرضيةً من النوع المثمر. إذ لا بدَّ له من أن يدخل في علاقاتٍ كونيَّة أوسع حتى يتسنَّى له تبرير ثقة الفرد المطلقة فيه واطمئنانه به.

إن الفكرة القائلة بأن الله الذي ـ إذا انطلقنا من الجانب الأقرب لذواتنا المتجاوزة لهامش الوعي ـ ندخل في علاقةٍ تبادليَّة معه عندما نصل إلى جانبها الأبعد، يجب أن يكون هو الحاكم المطلق للعالم؛ هي بالطبع اعتقاد مفرط بشكل كبير للغاية. لكنها ـ على الرغم من ذلك ـ بندٌ ثابتٌ في جميع الأديان تقريبًا. ويتظاهر معظمنا ـ بطريقةٍ أو بأخرى ـ بأن تلك الاعتقادات المفرطة مؤسسةٌ على فلسفاتنا؛ لكن واقع الأمر أن الفلسفة نفسها حقًّا هي التي تتأسس على هذا الاعتقاد. وهو ما يعني أن الدين ـ في ممارسته الوظيفيَّة الكاملة ـ ليس مجرَّد إنارةٍ وتوضيحٍ لحقائق مقدمة بالفعل في مكانٍ آخر، ليس مجرَّد عاطفة، كالحبِّ، الذي ينظر إلى الأشياء في ضوء أكثر ورديَّة فحسب. إنه كل ذلك بالفعل، كما رأينا سابقًا بوفرة. لكنه أيضًا شيء أكثر من هذا، **فهو مقدم لحقائق جديدة** كذلك. فالعالَم المُفسَّر دينيًّا ليس هو العالَم المادي مرةً أخرى مع تعبير معدل؛ بل يلزم أن يمتلك ـ علاوة على هذا التعبير المعدل ـ **تكوينًا طبيعيًّا** مختلفًا، في مكانٍ ما، عن ذلك الذي قد يمتلكه العالم المادي. يجب أن يكون من المتوقَّع حصول أحداثٍ مختلفة فيه، ويجب أن يتطلَّب سلوكًا مختلفًا.

هذه النظرة «البراجماتيَّة» الخالصة للدين عادةً ما يتبنَّاها عامَّة الناس بشكل طبيعيّ. لقد أقحموا المعجزات الإلٰهيَّة في مجال الطبيعة، وبنوا جنَّةً بعد القبور. فوحدهم الميتافيزيقيون الترنسندنتاليون يرون أنه من الممكن جعل الطبيعة أكثر إلٰهيَّة ولكن كما هي، من دون إضافة أي شيء ملموس إليها أو إنقاص أي شيء منها، وإنما بمجرَّد وصفها بأنها تجلٍّ للروح المطلقة. وأعتقد أن الطريقة البراجماتيَّة لتناول الدين هي الطريقة الأعمق؛ إذ تنفخ فيه روحًا وتكسوه لحمًا، وتجعله يدَّعي ـ مثلما يلزم على كل شيء حقيقيّ أن

يدَّعي ـ امتلاك نطاقه المميز من الوقائع. ولا أعلم إذا كان ثَمَّة وقائع إلٰهيَّة متميزة غير التدفُّق الفعلي للطاقة في حالة الإيمان وحالة الصلاة. لكن الاعتقاد المفرط الذي أنا على استعدادٍ لتبنِّيه مفاده وجود وقائع إلٰهيَّة غيرها بالفعل. يذهب التيار الكامل لكل ما أعرفه إلى إقناعي بأن عالَم وعينا الحالي ليس سوى عالَم واحد من بين العديد من عوالم الوعي الموجودة، وأن تلك العوالم الأخرى يجب أن تحتوي هي الأخرى على تجارب لها معنى بالنسبة إلى حياتنا؛ وأنه على الرغم من أن تجارب هذه العوالم منفصلة ـ مبدئيًّا ـ عن تجارب هذا العالم، فإنها تتصل بها أحيانًا، وحينها تتدفَّق الطاقات العليا. وبكوني مخلصًا ـ في تقديري البسيط ـ لهذا الاعتقاد المفرط، فإني أبدو لنفسي أكثر عقلًا وصدقًا. بالطبع، يمكنني وضع نفسي في موقف العلماء المتعصِّبين، وأن أتصوَّر بوضوح أن عالَم الحواس، والأشياء، والقوانين العلميَّة، هو كل ما هنالك. لكن كلما فعلت ذلك، أسمع ذلك الرقيب الجواني، الذي كتب عنه ويليام كليفورد ذات مرة، يهمس بجملة: «كلام فارغ!». يظلُّ الهراءُ هراءً حتى لو حمل اسمًا علميًّا، والتعبير الكامل عن التجربة الإنسانيَّة ـ كما أراها موضوعيًّا ـ يحثُّني ـ بشكلٍ لا يُقهر ـ على تجاوز الحدود «العلميَّة» الضيقة. فمن المؤكَّد أن العالم الحقيقي له طابع مختلف ـ بناؤه أكثر تعقيدًا عمَّا تراه عليه العلوم الفيزيائيَّة. لذا فإن ضميري، الشخصي والموضوعي، يحتِّم عليَّ التمسُّك بالاعتقادات المفرطة التي صرَّحت بها. ومن يدري! لعل إخلاص الأفراد الموجودين هنا على الأرض لاعتقاداتهم المفرطة الفقيرة قد يساعد الله في أن يكون ـ بدوره ـ مخلصًا على نحوٍ أكثر فاعليَّة لمهامه الخاصَّة الأعظم؟

حاشية

في كتابة محاضرتي الختاميَّة، كان مرامي أقصى درجات التبسيط لدرجة أنني أخشى أن يكون موقفي الفلسفيُّ العامُّ قد تم تبيانه بشكلٍ شحيح لدرجةٍ تمنعه من أن يكون مفهومًا لبعض القرَّاء. لذلك أضفت هذه الحاشيَة، التي يلزم أن تكون هي الأخرى موجزةً بقدر الإمكان حتى أعالج هذا العيب، ولو قليلًا. ربما أتمكّن في عملٍ لاحقٍ من بيان موقفي بإسهابٍ أكثر، وبالتالي بشكلٍ أوضح.

لا يمكن توقُّع الأصالة في حقلٍ مثل هذا، حيث عُرِضَت جميع المواقف والمزاجات الممكنة في أدبياته منذ فترة طويلة، وحيث يمكن تصنيف أي كاتبٍ جديد على الفور تحت عنوانٍ مألوف. وإذا كان للمرء أن يصنِّف جميع المفكِّرين تحت فئتين؛ أولئك الذين ينتمون إلى مذهب الطبيعانية naturalists وأولئك الذين ينتمون إلى مذهب ما وراء الطبيعة supernaturalists؛ فلا شكَّ أنني سأنضم ـ بجانب معظم الفلاسفة ـ إلى فئة من ينتمون إلى مذهب ما وراء الطبيعة. لكنَّ هناك نوعًا أكثر صقلًا وتنقيحًا من مذهب ما وراء الطبيعة supernaturalism، وإليه ينتمي معظم الفلاسفة في الوقت الحاضر. وإن لم يكن يشمل فلاسفة المثالية الترنسندنتالية العاديين، فإنهم على الأقل يتبعون التوجُّه الكانطي بما يكفي لرؤية أن الكيانات المثالية لا تتدخل سببيًّا في مسار الأحداث الظاهراتيَّة. إن النوع «المُنَقَّح» من مذهب ما وراء الطبيعة هو النسخة «الشاملة»؛ أما بالنسبة إلى النوع «غير المُنَقَّح»، فربما يكون الاسم الأفضل له هو النسخة «التجزيئيَّة التدريجيَّة» من مذهب ما وراء الطبيعة. ولقد تماشت هذه الأخيرة مع ذلك اللاهوت القديم الذي يُفترض اليوم أنه يسود بين غير المتعلِّمين فحسب، أو يمكن العثور عليها

لدى أساتذة المثنويات Dualisms القلائل المتأخرين، والذين يُعتقد أن كانط قد حَلَّ محلَّهم. إن هذه النسخة «التجزيئيَّة التدريجيَّة» تعترف بالمعجزات وتوجيهات العناية الإلٰهيَّة، ولا تجد أيَّ صعوبة فكريَّة في مزج العالَمَيْن المثالي والواقعي معًا، وذلك بإدراج تأثيرات العالم المثالي ضمن القوى التي تحدِّد سببيًا تفاصيل العالم الواقعي. وهو الأمر الذي يرى أتباع النسخة المنقَّحة أنه يخلط بين أبعاد الوجود المتباينة. فبالنسبة إليهم، فإن العالم المثالي ليس بعلَّةٍ فاعلة، ولا يقتحم فجأةً عالم الظواهر عند نقاطٍ معيَّنة. إن العالَم المثالي - بالنسبة إليهم - ليس عالمًا من الوقائع، وإنما من معنى الوقائع؛ إنه منظور للحكم على الوقائع. فهو متعلِّق بمجال معرفيٍّ مختلف، ويسكن بُعدًا وجوديًا مختلفًا تمامًا عن ذلك البعد الذي تتحقَّق فيه القضايا الوجوديَّة. ولا يمكنه النزول إلى مستوى التجربة المُسطح، وإقحام نفسه - جزئيًّا وتدريجيًا - بين أجزاء الطبيعة المختلفة، وذلك على العكس مما يعتقد أولئك الذين يؤمنون - على سبيل المثال - بالمساعدات الإلٰهيَّة التي تأتي استجابةً للصلاة.

على الرغم من عدم قدرتي على قبول المسيحيَّة الشعبيَّة ولا التأليه السكولائي، فإنني أظن أن اعتقادي بأنه في أثناء التواصل مع العالم المثالي، تأتي منه قوة جديدة إلى العالَم الواقعي، وتُحدِث فيه تغيرات جديدة؛ يجعلني عرضةً لأن أُصَنَّف ضمن النوع التجزيئي أو غير المنقَّح من مذهب ما وراء الطبيعة. إن النسخة «الشاملة» من مذهب ما وراء الطبيعة تستسلم - كما يبدو لي - بسهولةٍ تامَّة إلى الطبيعانيَّة. فهي تقبل حقائق العلوم الفيزيائيَّة على أساس قيمتها الاسميَّة الظاهريَّة، وتترك قوانين الحياة مثلما تجدها الطبيعانيَّة، من دون أملٍ في إصلاحها في حال ما إذا كانت ثمرتها سيئةً. تقصر نفسها على العواطف المتعلِّقة بالحياة في المجمل، العواطف التي قد تكون محلَّ إجلالٍ وإعجاب، رغم أنه لا يلزم أن تكون كذلك كما يُتبيَّن من وجود التشاؤم المنهجي. في هذه الطريقة الشاملة لتناول العالم المثالي، يبدو لي أن جوهر الدين العملي يتبخَّر ويزول. ولأسبابٍ غريزيَّة ومنطقيَّة على حدٍّ سواء، أجد صعوبةً في تصديق أنه يمكن أن توجد مبادئ مثاليَّة لا تُحدِث أيَّ تغييرٍ في الوقائع[1]. لكنَّ كلَّ الوقائعِ وقائعُ جزئيَّة. ويبدو لي أن الأهمية

(١) بالطبع تصرُّ المثاليَّة الترنسندنتاليَّة على أن عالمها المثالي يُحدِث هذا الاختلاف؛ أن الوقائع =

الكاملة لمسألة وجود الله تكْمُن في التبعات التي قد يستلزمها هذا الوجود الإلٰهي بالنسبة إلى الجزئيات. فيبدو لي الطرح القائل بأنه يلزم على التجارب الجزئيَّة المحددة عدم تغيير طبيعتها نتيجة لوجود إله، بأنه طرحٌ لا يُصدق. ومع ذلك، فهذه هي الأطروحة التي يبدو أن النوع المُنَقَّح من مذهب ما وراء الطبيعة يتشبَّث بها (ضمنيًا على أي حال). فهي تقول إن المطلق يقيم علاقاتٍ فقط مع التجربة **ككل en bloc**. إنه يترفَّع عن أيِّ معاملاتٍ تفصيليَّة.

أعترف بأنني جاهلٌ بالبوذيَّة، ومن الوارد أن أخطئ في كلامي عنها؛ ولكني سأتحدث عنها فقط من أجل توصيف وجهة نظري العامَّة بشكل أفضل. أتفق من حيث المبدأ مع عقيدة الكارما البوذيَّة، كما أفهمها. يعترف كل المنتمين إلى مذهب ما وراء الطبيعة بأن الحقائق تخضع لحكم القانون الأعلى؛ لكن بالنسبة إلى البوذية كما أفسرها، وبالنسبة إلى الدين عمومًا بقدر ما لم تضعفه الميتافيزيقيا الترنسندنتاليَّة، فإن كلمة «الحكم» هنا لا تعني وجود مثل هذا الحكم الأكاديمي المجرَّد أو التقدير الأفلاطوني كما تعني في أنساق الفيدانتا أو المطلقيَّة الحديثة؛ فعلى العكس من ذلك، تتضمَّن هذه الكلمة معنى **التنفيذ، في الأشياء** نفسها **in rebus**، وكذلك في ما **يستلزمه منطقيًّا وجودها post rem**، ويعمل «سببيًّا» بوصفه عاملًا جزئيًّا في الواقعة الكليَّة. وبالتالي، يصبح الكون أدريًّا[2] Gnosticism ولا شيء غير ذلك. لكن

= **موجودة**. فنحن مدينون للمطلق بامتلاكنا لعالَم من الوقائع بالأساس. «عالَم» من الوقائع! هذه هي المشكلة بالضبط. أن يكون العالَم بأسره هو أصغر وحدة يمكن للمطلق العمل بها، في حين أنه بالنسبة إلى عقولنا المتناهية ولكي يكون هذا العمل لصالحنا بما فيه الكفاية، يلزم إنجازه داخل هذا العالَم، عند نقاط فرديَّة محدَّدة. إن كل الصعوبات التي تواجهنا، ومثلنا العليا التي نصبو إليها، هي شؤون مجزأة؛ لكن المطلق لا يستطيع العمل بالتجزئة من أجلنا؛ وهكذا فإن كل المصالح، التي تطمح إليها أرواحنا الفقيرة، ترفع رؤوسها بعد فوات الأوان. كان يجب علينا الاعتراض باكرًا، والصلاة من أجل عالم آخر تمامًا، قبل أن يولد هذا العالم. لقد سمعت صديقًا يقول: من الغريب أن أرى هذا الركن المظلم الذي حصر الفكر المسيحي نفسه فيه في نهاية المطاف، مع إلٰهه الذي لا يستطيع رفع مثقال ذرة، والذي لا يمكنه مساعدتنا في التخلُّص من أعبائنا الخاصَّة، والذي يقف إلى جانب أعدائنا بقدر ما يقف إلى جانبنا. إنه لتطور غريب لإله مزامير داود!

(٢) انظر كتابي «إرادة الاعتقاد ومقالات أخرى في الفلسفة الشائعة Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy»، ١٨٩٧، ص١٦٥.

[تقول الفقرة التي يشير إليها ويليام جيمس هنا: «يلزم ألا يُنظر إلى العالم على أنه آلة هدفها النهائي تحقيق أي خير خارجيٍّ؛ بل باعتباره وسيلةً لتعميق وعينا النظري بماهية الخير والشر في طبيعتهما الجوهريَّة. فالطبيعة لا تهتمُّ بأفعال الخير أو الشر، وإنما تهتمُّ بمعرفتنا بهما. إن الحياةَ عمليةٌ =

وجهة النظر هذه التي تقول بأن الحكم والتنفيذ مترافقان تنتمي للنسخة غير المُنَقَّحة [التجزيئيَّة التدريجيَّة] من مذهب ما وراء الطبيعة؛ لذلك يجب تصنيف كتابنا هذا - في المجمل - ضمن التعبيرات الأخرى عن هذا الفرع المذهبي.

أذكر ذلك الأمر صراحةً؛ لأن تيار الفكر في الأوساط الأكاديميَّة يسير ضدي، وأشعر كأنني رجل يلزم عليه أن يسند ظهره بسرعة إلى بابٍ مفتوح إذا كان لا يرغب في رؤيته مغلقًا ومقفلًا. وعلى الرغم من أن ذلك الفرع المذهبي صادمٌ للغاية للأذواق الفكريَّة السائدة، فإنني أعتقد أن النظر غير المتحيز فيه، والمناقشة الكاملة لجميع مضامينه الميتافيزيقيَّة، من شأنهما أن يظهرا أنها الفرضيَّة التي تستوفي أكبر عددٍ من المتطلبات المشروعة. سيكون هذا بالطبع البرنامج لكتبٍ أخرى غير هذا الكتاب؛ فما أقوله الآن يوضِّح بشكل كافٍ للقارئ الفلسفي المكان الذي أنتمي إليه.

وإذا سُئلت عن الموضع الذي تظهر فيه الاختلافات الناشئة في الوقائع نتيجة لوجود الله، فسأجيب بأنني بشكل عامٍّ لا أمتلك أيَّ فرضيَّة أقدِّمها أفضل مما تقترحه ظاهرة «التواصل الصلاتي»، خاصةً عندما تشارك فيها أنواع معيَّنة من غارات منطقة اللا - وعي. يبدو أنه يوجد في هذه الظاهرة شيء مثاليٌّ، الذي بمعنى ما هو جزء منَّا وبمعنى آخر ليس نحن، يمارس تأثيرًا فعليًّا، ويرفع مركز طاقاتنا الشخصيَّة، ويولد تأثيرات تجدُّديَّة لا يمكن الوصول إليها بطرقٍ أخرى سواه. ومن ثَمَّ، إذا كان هناك عالم وجوديٌّ أوسع من عالم وعينا اليومي، وإذا كان يحوي قوى تؤثر فينا بشكل متقطِّع، وإذا كان أحد الشروط الميسرة لوقوع هذه التأثيرات هو فتح الباب «اللا - شعوري»؛ يكون لدينا عناصر لنظرية تمنحها ظواهر الحياة الدينيَّة معقوليَّة. إنني معجبٌ للغاية بأهمية هذه الظواهر لدرجة تبنِّي الفرضيَّة التي تشير إليها على نحو طبيعيٍّ. وفي هذه المواضع على الأقل، أقول: قد يبدو أن

= تناولٍ طويلة ومستمرَّة لثمرة شجرة المعرفة. ومن عادتي، وأنا أفكِّر، تسمية وجهة النظر هذه باسم وجهة النظر الأدريَّة. وفقًا لذلك، ليس العالم تفاؤلًا ولا تشاؤمًا؛ بل أدريَّة. لكن بما أن هذا المصطلح ربما يؤدي إلى بعض سوء الفهم، فسأستخدمه هنا بأقل قدرٍ ممكن، وأتحدث بدلًا من ذلك عن الذاتيَّة وعن وجهة النظر الذاتيَّة». فيرى ويليام جيمس أن كلًّا من الحكم والتنفيذ يتطوران بتطور المعرفة، وهو ما يرتبط برؤيته الخاصَّة لمذهب التحسينيَّة العام. (المترجمان)].

قدرات الله المتجاوزة للعالَم الحسي ـ إذا جاز التعبير ـ أنتجت تأثيرات فوريَّة في العالَم الطبيعي الذي تنتمي إليه بقيَّة تجربتنا.

إن الاختلاف في «الواقع» الطبيعي الذي قد يعينه معظمنا باعتباره الفرق الأول الذي يجب أن يُحدثه وجود الله، هو الخلود الشخصي. فالدين بالنسبة إلى الغالبية العظمى من جنسنا، **يعني**: ـ في واقع الأمر ـ الخلود ولا شيء غير ذلك. فالله هو واهبُ الخلود. وكل من يشكُّ في الخلود يُحكم عليه بأنه ملحدٌ دونما أي محاكمة إضافية. لم أقل شيئًا في محاضراتي عن الخلود أو الاعتقاد فيه، فبالنسبة إليَّ هو مسألة ثانويَّة؛ لأنه إذا كانت مُثلنا العليا لن تتحقَّق ويُعتنى بها إلا في «الأبديَّة» فحسب، فلا أرى السبب الذي قد يجعلنا غير مستعدين للتخلِّي عن العناية بهذه المُثل العليا في الأبديَّة لأيادٍ أخرى غير أيدينا [رفض الخلود]. لكنني متعاطِفٌ مع الدافع المُلِح لأن نكون حاضرين بأنفسنا دائمًا للعناية بها [قبول الخلود]؛ ووسط صراع هذين الدافعين الغامضين للغاية لكن النبيلين، لا أعرف كيف أختار بينهما. ويبدو لي أن مسألة الخلود تحتاج بشكلٍ كبير لإدلاء الوقائع بشهادتها. وأعتقد أن الوقائع لا تزال تفتقر إلى إثبات «عودة الروح»، على الرغم من أنني أكنّ احترامًا كبيرًا تجاه الجهود الصبورة للسادة مايرز وهودجسون وطبيب النفس الأمريكي جيمس هيسلوب Hyslop، ورغم إعجابي إلى حدٍّ ما باستنتاجاتهم التي تؤيد عودتها[٣]. ومن ثمَّ، سأترك هذا السؤال مفتوحًا، مع هذه الكلمة القصيرة لإنقاذ القارئ من أي حيرةٍ محتملة حول سبب عدم ذكر الخلود في متن هذا الكتاب.

إن القوة المثاليَّة التي نشعر بأننا على علاقةٍ بها ـ أي: «إلٰه» عامَّة الناس ـ يضفي عليها كلٌّ من العوام والفلاسفة بعضًا من تلك الصفات

(٣) كان جيمس مهتمًّا بخلود الروح، وكان يرى هذه المسألة مرتبطةً بمسألة الوعي و«شديدة الغموض والإبهام» على حدِّ تعبيره في إحدى رسائله. فيقول في محاضرة له عام ١٨٩٨ بعنوان «الخلود البشري» (Human Immortality) إنه عند الموت «وبمجرَّد توقُّف الدماغ عن العمل تمامًا، فإن تيار الوعي الخاص الذي خضع له سيختفي تمامًا من هذا العالَم الطبيعي. لكن مجال الوجود [الخبرة الخالصة] الذي زوَّده بهذا الوعي ما زال سليمًا؛ وبما أن هذا العالم الأكثر حقيقة، كان ممتدًّا، ومتصلًا مع الوعي [عبر الخبرات]، فقد يستمر الوعي بطرقٍ غير معروفة لنا». ووفق وجهة النظر هذه، فإن الخلودَ ـ أو شكلًا من أشكال الوجود الأخروي على الأقل ـ لا يزال ممكنًا في عالَم «الخبرة الخالصة». (المترجمان)

الميتافيزيقيَّة التي تناولتها بشيءٍ من عدم الاحترام في محاضرتي عن الفلسفة. فيُفترض بشكل طبيعيٍّ أن يكون «واحدًا أحدًا» وأن يكون «لا نهائيًّا»؛ فلا يكاد يعتقد أي شخصٍ أن فكرة وجود العديد من الآلهة المتناهية هي فكرةٌ تستحقُّ عناء التفكير فيها، ناهيك عن اعتناقها. ومع ذلك، فمن أجل الوضوح الفكري، أشعر أنني ملزمٌ بالقول إنه لا يمكن الاستشهاد بالتجربة الدينيَّة ـ كما درسناها ـ على أنها تدعم الاعتقاد في لا ـ نهائيَّة الله بما لا يدع مجالًا للشكِّ. فالشيء الوحيد الذي تشهد له بشكلٍ قاطعٍ هو أنه يمكننا المرور بتجربة اتحاد مع **شيء** أكبر منَّا، وأن نجد في هذا الاتحاد الطمأنينة العظمى. والفلسفة بشغفها بالوَحدة، والتصوف بميلِهِ للاستغراق الواحدي monoideistic، كلاهما «يمضيان إلى الحد الأقصى»، ويطابقان ذلك الشيء مع إله فريد، هو روح العالَم الكليَّة والشاملة. والرأي العام ـ بسبب احترامه لسلطتهما ـ يتبع المثال الذي وضعاه، ويسير على خطاهما.

في هذه الأثناء، يبدو لي أن الاحتياجات والتجارب العمليَّة مُلبَّاة بالقدر الكافي من خلال الاعتقاد بوجود قوةٍ أكبر، متجاوزة لكل إنسانٍ ومتصلة به بطريقة ما، ودودة معه ومع مُثله. وكل ما تتطلَّبه الحقائق هو أن تكون هذه القوة أكبر من نفوسنا الواعية ومختلفة عنها. وأي شيء أكبر منَّا سيفي بالغرض، فقط إذا كان كبيرًا بما يكفي لنثق فيه حتى نأخذ الخطوة التالية. وليس من الضروري أن يكون ذلك الشيء الأكبر لا ـ نهائيًّا، ولا يحتاج إلى أن يكون واحدًا. بل من الممكن حتى أن يكون مجرَّد نفس أكبر وأكثر إلٰهيَّة، تمثِّل النفس البشريَّة تعبيرًا مبتورًا عنها، ومن الممكن أن يكون الكون مجموعةً من مثل هذه النفوس، المختلفة في درجة شموليتها، ومن دون تحقُّق أي وحدة مطلقة على الإطلاق[٤]. وهو ما يمكن اعتباره عودةً لأحد أنواع مذاهب تعدُّد الآلهة ـ هذا المذهب الذي لا أدافع عنه هنا؛ لأن هدفي الوحيد، في الوقت الحاضر، هو الإبقاء على شهادة التجربة الدينيَّة بوضوحٍ ضمن حدودها السليمة. [قارن ص٢١٣ أعلاه].

---

(٤) طرحت مثل هذه الفكرة في محاضرتي التي ألقيتها ضمن سلسلة محاضرات إنجيرسول Ingersoll حول الخلود البشري، بوسطن ولندن، ١٨٩٩.

سيحاجج أتباع الرؤية الواحديَّة ضد هذه التعدُّدية الإلٰهيَّة (التي كانت دائمًا، بالمناسبة، ولا تزال، الدين الحقيقي لعامَّة الناس) قائلين بأنه ما لم يكن هناك إلٰه كليٌّ واحد شامل، فإن ضمان أماننا وسلامتنا سيظل منقوصًا. في المطلق، وفي المطلق فقط، يُنقذ **الجميع**. لأنه إذا كان هناك آلهة مختلفة، كل منهم مهتمٌّ بجانبه الذي يخصُّه فقط، فقد لا تشمل الحماية الإلٰهيَّة البعض منَّا، ومن ثمَّ لا يكتمل عزاؤنا الديني. إنه تكرارٌ لما قيل في الصفحات ٢١١ ـ ٢٤١، حول إمكانية وجود أجزاء من الكون تكون هالكةً ومفقودةً بلا رجعةٍ. إن مطالب الحسِّ الجمعيِّ أبسطُ من مطالب كلٍّ من الفلسفة أو التصوُّف، ويمكنه تقبُّل فكرة أن هذا العالم مُنقذ جزئيًّا وهالك جزئيًّا. إن الحالة العقليَّة الأخلاقويَّة المعتادة تجعل خلاص العالَم مشروطًا بنجاح كل قسم منه في تأدية دوره. وفي الحقيقة، فإن الخلاص الجزئي والمشروط هو من أكثر الأفكار أُلفةً واعتياديَّةً عندما نتناوله تجريديًّا، لكن الصعوبة الوحيدة تكْمُن في تحديد التفاصيل. حتى إن بعض الأشخاص لا يبالون بمصيرهم لدرجة أنهم على استعدادٍ لأن يكونوا ضمن البقية التي لن تُنقذ، فقط إذا أمكن إقناعهم بأن قضيتهم ستنتصر وتسود ـ والحقيقة أن كلنا كذلك إذا ما زادت درجة استثارتنا وحماستنا بالدرجة الكافية. وفي الواقع، أرى أنه سيلزم على الفلسفة النهائيَّة للدين أن تأخذ في الاعتبار فرضيَّة التعدُّديَّة الإلٰهيَّة بطريقةٍ أكثر جديَّة من الطريقة التي اعتادت على النظر إليها بها حتى الآن. وبالنسبة إلى الحياة العمليَّة على أي حال، فإن وجودَ **فرصةٍ** للخلاص أمرٌ كافٍ. فليس هناك حقيقة تميز الطبيعة البشريَّة أكثر من استعدادها للعيش على الفرص. وكما يقول الطبيب النفسي الإنجليزي إدموند غورني Edmund Gurney (١٨٤٧ ـ ١٨٨٨)، فإن وجود الفرصة هو ما يصنع الفارق بين الحياة التي تكون نغمتها الأساسيَّة هي اليأس، وبين تلك التي تكون نغمتها الأساسيَّة هي الأمل[٥]. لكن كل هذه العبارات غير مُرْضِيَة بسبب إيجازها، ولا يسعني إلا القول بأنني آملُ أن أعود إلى هذه الأسئلة نفسها في كتابٍ آخر.

---

(٥) Tertium Quid, 1887, p. 99. See also pp. 148, 149.

ملحق الكتاب

حياة ويليام جيمس:

١٨٤٢	وُلِدَ ويليام جيمس في ١١ يناير، في مدينة نيويورك، للأب هنري جيمس الكبير، والأم ماري والش جيمس.
١٨٤٣	وُلِدَ أخوه هنري جيمس الأصغر.
١٨٤٥	وُلِدَ أخوه جارث ويلكنسون جيمس.
١٨٤٦	وُلِدَ أخوه روبرتسون جيمس.
١٨٤٨	وُلِدَتْ أختُه أليس جيمس.
١٨٥٢ ـ ١٨٥٥	دخوله المدرسة في مدينة نيويورك.
١٨٥٥ ـ ١٨٥٨	إجراؤه دراساته مع معلِّمين خصوصيين في فرنسا وإنجلترا.
١٨٥٩ ـ ١٨٦٠	انتقاله للعيش في نيوبورت، رود آيلاند.
١٨٦٠ ـ ١٨٦١	دراسته للرسم مع ويليام موريس هَنْت في نيوبورت.
١٨٦١	التحاقه بمدرسة لورنس العلمية في هارفارد.
١٨٦٤	التحاقه بمدرسة هارفارد للطب.
١٨٦٥ ـ ١٨٦٦	مساهمته في رحلة كشفية بحثية للبرازيل مع لويس أجازيس.
١٨٦٦	انتقال عائلته إلى ٢٠ شارع كوينسي، كامبريدج.
١٨٦٧ ـ ١٨٦٨	سفره إلى ألمانيا للدراسة والتعافي من المرض.
١٨٦٩	حصوله على شهادة الدكتوراه في الطب من هارفارد.
١٨٦٩ ـ ١٨٧٢	معاناته من مشاكل صحيَّة واكتئاب، وتعافيه.
١٨٧٢	تعيينه مدرسًا للفسيولوجيا بهارفارد.

١٨٧٣	تعيينه مدرسًا للتشريح والفسيولوجيا بهارفارد.
١٨٧٣ ـ ١٨٧٤	معاناته من مشاكل صحيَّة، وسفره إلى إيطاليا للتعافي.
١٨٧٥	تدريسه لأول سلسلة محاضرات في علم النفس بهارفارد. تأسيسه لأول معمل لعلم النفس في العالَم.
١٨٧٦	ترقيه لدرجة أستاذ مساعد في علم النفس بهارفارد.
١٨٧٧	زواجه من أليس هاوي جيبينز، وتوقيعه عقود كتاب «مبادئ علم النفس ـ Principles of Psychology».
١٨٧٩	بداية تدريسه للفلسفة.
١٨٨٠	ترقيه لدرجة أستاذ مساعد في الفلسفة، وولادة ابنه هنري جيمس الثالث.
١٨٨٢	وفاة والديه، وولادة ابنه ويليام جيمس الأصغر.
١٨٨٤	ولادة ابنه هيرمان جيمس.
١٨٨٥	ترقيه لدرجة أستاذ في الفلسفة، ووفاة ابنه هيرمان جيمس.
١٨٨٦	شراؤه منزلًا للتصييف في شوكوروا، نيو هامبشير.
١٨٨٧	ولادة ابنته ماري مارجريت جيمس.
١٨٨٩	ترقيه لدرجة أستاذ في علم النفس، وانتقاله للعيش في ٩٥ شارع إرفنغ، كامبريدج.
١٨٩٠	صدور كتابه «مبادئ علم النفس ـ Principles of Psychology». بعد اشتغاله عليه ١٢ عامًا، وولادة ابنه ألكسندر روبرتسون جيمس.
١٨٩٢	وفاة أخته أليس جيمس.
١٨٩٢ ـ ١٨٩٣	سفره مع العائلة إلى أوروبا، ليخلفه هوجو مونستربرج في منصب مدير المعمل السيكولوجي بهارفارد.
١٨٩٧	صدور كتابه «إرادة الاعتقاد ومقالات أخرى في الفلسفة المبسطة ـ The Will to Bilieve and Other Essays in Popular Philosophy».
١٨٩٨	إعلانه عن المذهب البراجماتي في محاضرة «التصورات الفلسفية والنتائج العلمية» بجامعة كاليفورنيا، بيركلي. وإيذاء قلبه في أثناء التريُّض عبر السير لمسافة طويلة في جبال آديرونداك.

١٨٩٩	صدور كتابه «أحاديث للمعلِّمين ـ Talks to Teachers».
١٨٩٩ ـ ١٩٠١	معاناته من مرض جسدي، وسفره إلى أوروبا للتعافي (ناوهايم، ألمانيا).
١٩٠١ ـ ١٩٠٢	إلقاؤه محاضرات غيفورد (التي ستصبح أساس هذا الكتاب الذي بأيدينا) بجامعة أدنبره.
١٩٠٣	تسلُّمه درجة الدكتوراه في الحقوق (درجة شرفية) من هارفارد.
١٩٠٥	سفره إلى اليونان، وحضوره المؤتمر السيكولوجي في روما.
١٩٠٦	عمله أستاذًا زائرًا بجامعة ستانفورد، وعودته إلى كامبريدج بعد زلزال سان فرانسيسكو.
١٩٠٧	صدور كتابه «البراجماتية ـ Pragmatism»، واستقالته من هارفارد.
١٩٠٨ ـ ١٩٠٩	إلقاؤه محاضرات هبرت التي ستشكِّل أساس كتابه «عالم متعدِّد ـ A Pluralistic Universe» (نُشر في عام ١٩٠١)، بأكسفورد.
١٩٠٩	صدور كتابه «معنى الصدق ـ The Meaning of Truth».
١٩١٠	سعيه للمداواة من مرضه في أوروبا، ووفاته في السادس والعشرين من شهر أغسطس في شوكوروا.

الترتيب التاريخي لكتاباته الأساسية:

1878	"Quelques consid;rations sur la méthod subjective." Critique philosophique 6, no. 2:407-13. "Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence," Journal of Speculative Philosophy 12:1-18.
1879	"Are We Automata?" Mind 4:1-22. "The Sentiment of Rationality." Mind 4:317-46. "The Spatial Quale." Journal of Speculative Philosophy 13:64-87.
1880	"The Association of Ideas." Popular Science Monthly 16:577-93. "The Feeling of Effort." Anniversary Memoirs of the Boston Society of Natural History, P. 32. "Great Men, Great Thoughts and the Environment." Atlantic Monthly 46: 441-59.
1884	"The Dilemma of Determinism." Unitarian Review 22:193-205. The literary Remains of the Late Henry James. Edited with an introduction by William James. Boston: Houghton Mifflin. "On Some Omissions of Introspective Psychology." Mind 9:1-26. "What Is an Emotion?" Mind 9:188-205.
1885	"On the Function of Cognition." Mind 10:27-44.
1886	"The Perception of Time." Journal of Speculative Philosophy 20:374-407.
1888	"What the Will Effects." Scribner's Magazine 3:240-50.
1889	"The Psychology of Belief." Mind 14:321-52.
1890	"The Hidden Self." Scribner's Magazine 7:361-73. "The Importance of Individuals." Open Court 4: 2437-40. The Principles of Psychology. 2 Vols. New York: Holt.
1891	"The Moral Philosopher and the Moral Life." International Journal of Ethics 1:330-54.
1892	Psychology (Briefer Course). New York: Holt. "What Psychical Research Has Accomplished." Forum 13:727-42.
1893	"Immediate Resemblance." Mind n.s. 2:509-10. "Mr, Bradley on Immediate Resemblance." Mind n.s. 2:208-10. "The Original Datum of Space Consciousness." Mind n.s. 2:363-65.
1894	"The Physical Basis of Emotion." Psychological Review 1:516-29.
1895	"The Knowing of Things Together." Psychological Review 2:105-24. "Person and Personality." Entry in Johnson's Universal Cyclopedia. 8 Vols. New York: D. Appleton? CO. 6:538-40.
1896	"Psychical Research." Psychological Review 3:649-52. "The Will to Believe." New World 5:327-47.

1897 The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy. New York: Longmans, Green? CO.

1898 Human Immortality: Two Supposed Objections to the Doctrine. Boston: Houghton Mifflin. "Philosophical Conceptions and Practical Results." University of California Chronicle (1898), 1-24.

1899 "The Gospel of Relaxation." Scribner's Magazine 25:499-507. "The Philippine Question." Letter. Boston Evening Transcript, 4 March. "The Philippines." Letter. New York Evening Post, 10 March. "The Philippine Tangle." Letter. Boston Evening Transcript, 1 March. "Talks to Teachers on Psychology." Atlantic Monthly 83:155-62, 320-29, 510-17, 617-26. Talks to Teachers on Psychology: and to Students on Some of Life's Ideals. New York: Holt.

1902 "Pragmatic" and "Pragmatism." Entries in Dictionary of Philosophy and Psychology. 2 Vols. Ed. J. M. Baldwin. New York: Macmillan. 2:321. The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. New York: Longmans, Green? Co.

1904 "Does 'Consciousness' Exist?" Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 1:477-91. "Humanism and Truth." Mind n.s. 13:457-75. "The Pragmatic Method." Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 1:673-87. "A World of Pure Experience." Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 1:533-43, 561-70.

1905 "The Essence of Humanism." Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 2:113-18. "The Experience of Activity." Psychological Review 12:1-17. "How Two Minds Can Know One Thing." Journal of philosophy, Psychology, and Scientific Methods 2:176-81. "La Notion de Conscience." Archives de Psychologie 5:1-12. "The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience." Journal of philosophy, Psychology, and Scientific Methods 2:281-87. "The Thing and Its Relations." Journal of philosophy, Psychology, and Scientific Methods 2:29-41.

1907 "The Absolute and the Strenuous Life." Journal of philosophy, Psychology, and Scientific Methods 4:546-48. "A Defense of Pragmatism." Popular Science Monthly 70:193-206, 351-64. "The Energies of Men." Philosophical Review 16:1-20. Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. New York: Longmans, Green? Co. "Pragmatism's Conception of Truth." Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 4:141-55.

1908 "Pluralism and Religion." Hibbert Journal 6:721-28. "The Pragmatist Account of Truth and Its Misunderstandings." Philosophical Review 17:1-17. " 'Truth' versus 'Truthfulness.' " Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 5:179-81.

1909	The Meaning of Truth: A Sequel to "Pragmatism." New York: Longmans, Green? Co. "The Philosophy of Bergson." Hibbert Journal 7:562-77. A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy. New York: Longmans, Green? Co.
1910	"Bradley or Bergson?" Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 7:29-33. "The Moral Equivalent of War," International Conciliation no. 27. "A Pluralistic Mystic." Hibbert Journal 8:739-59. "A Suggestion about Mysticism." Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 7:85-92.

أعمال لويليام جيمس نُشِرَت بعد وفاته

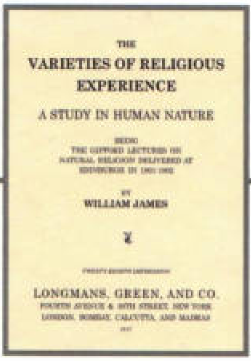
1911	Memories and Studies. New York: Longmans, Green? Co. Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy. New York: Longmans, Green? Co.
1912	Essays in Radical Empiricism. New York: Longmans, Green? Co.
1917	Selected Papers in Philosophy. New York: E. P. Dutton.
1920	Collected Essays and Reviews. New York: Longmans, Green? Co. Letters of William James. Boston: Atlantic Monthly Press.
1924	"Reason and Faith." Journal of Philosophy 24:197.
1943	Essays in Radical Empiricism and A Pluralistic Universe. Ed. Ralph Barton Perry. New York: Longmans, Green? Co. Essays on Faith and Morals. Ed. Ralph Barton Perry. New York: Longmans, Green? Co. Pragmatism. Ed. Ralph Barton Perry. New York: Longmans, Green? Co.

المصدر (مع إضافات من المُتَرْجِمَيْن):

Gerald E. Myers, William James-His Life and Thought (Yale University Press, New haven And London, 1986, p. xvii-xxi).

الفهرس

مؤسسة نزيه كركي
KARAKY PRINTING PRESS
Kraitem - Beirut - Lebanon
Telefax: +961 1 862500
E-mail: print@karaky.com
ISO 9001


THE
VARIETIES OF RELIGIOUS
EXPERIENCE
A STUDY IN HUMAN NATURE
WILLIAM JAMES
LONGMANS, GREEN, AND CO.

تنويعات
التجربة الدينية

دُعي جيمس عام ١٩٠١ إلى جامعة إدنبره في اسكتلندا لإلقاء محاضرات في مسألة الدين. ولم يكن يُعرف وقتئذٍ عنه سوى أنه أحد أهم فلاسفة أمريكا وأحد أكبر المشتغلين بعلم النفس. غير أن المفاجأة هي أن محاضراته تلك ستكون نقدًا صارمًا للمقاربات العلمية الوضعية والسيكولوجية والفلسفية التي تنظر إلى الدين بمنظار التجاوز، حتى صارت بفعل النقد الصارم الذي وجّهه إليها جيمس مقاربات ساذجة لم تدرك قيمة الدين، ولا حقّقت المدخل المنهجي المناسب لدراسته.

قدّم جيمس في محاضراته هذه طريقة منهجية غير مسبوقة في كيفية تناول التجربة الدينية وفهمها. وبمجرد صدور تلك المحاضرات في شكل كتاب، أحدثت دويًا هائلًا في الدراسات الفلسفية والدينية، حيث تنادى المهتمون بإشكالية الاعتقاد الديني، في مختلف الثقافات، إلى ترجمته ونقله.

وقد تأخرت للأسف ترجمة هذا المتن الثمين إلى اللسان العربي، لذا عزم مركز نهوض على سدّ هذا النقص، وهو على يقين بأن الكتاب سيكون إضافة نوعية للثقافة العربية.

تعريف بالكاتب

ويليام جيمس: وُلد ويليام جيمس في مدينة نيويورك في الحادي عشر من يناير عام ١٨٤٢. وهو فيلسوف أمريكي ومن روّاد علم النفس الحديث. له كتبٌ مؤثرة في علم النفس الحديث، وعلم النفس التربوي، وعلم النفس الديني والتصوّف، والفلسفة البراغماتية. وكان شقيق الروائي المعروف هنري جيمس، وأليس جيمس كاتبة اليوميات. يُعتبر جيمس واحدًا من المفكّرين الروّاد في أواخر القرن التاسع عشر، ويعتبره الكثيرون أعظم الفلاسفة المؤثّرين الذين أنجبتهم الولايات المتحدة، فيما اعتبره آخرون «أبا علم النفس الأمريكي». وهو من المؤسسين الكبار للفلسفة البراغماتية، بجانب «تشارلز ساندرس بيرس» و«جون ديوي». توفي جيمس في السادس والعشرين من أغسطس عام ١٩١٠.

ISBN 978-614-470-022-8

السعر:
22 دولارًا أمريكيًا
أو ما يعادلها

مركز نهوض للدراسات والنشر
NOHOUDH CENTER FOR STUDIES AND PUBLICATIONS
INFO@NOHOUDH-CENTER.COM | WWW.NOHOUDH-CENTER.COM